Vorlesungen

über

speculative Dogmatik

von

Franz Baader.

Zweites Heft.

Münster, 1830.

In der Theissingschen Buchhandlung.

Homme vois quelle est la sublimité et l'étendue de tes privilèges. L'univers est dans la suffrance, l'ame de l'homme est sur son lit de douleur, le coeur de Dieu attend de toi que tu procure l'accès à sa parole dans l'univers et dans l'ame de l'homme. Ainsi tu as le pouvoir de rendre le repos à l'univers, à l'ame de l'homme et au coeur de Dieu.

Le ministère de l'homme esprit.

Seiner Hochwürden

Herrn Doctor Philipp Marheineke,

Ritter des K. P. A. O. Professor der Theologie
an der Universität in Berlin und Pfarrherrn

Zur öffentlichen Bezeugung

seiner Hochachtung und des gemeinsamen Strebens
zur tiefern Begründung und Restauration der
speculativen Theologie

zugeeignet.

Denjenigen Lesern des ersten Hefts meiner speculativen Dogmatik, welchen vielleicht über meine Behandlung dieser Wissenschaft im öffentlichen Vortrag derselben, noch einige Bedenklichkeiten zurück blieben, wird hoffentlich dieses zweite Heft zur völligen Verständigung genügen, so wie auch jene Leser und Zuhörer, welche sogleich nach einem fertigen System verlangen, um es, wo nicht im Kopfe, so doch wie jener Scholar in Goethes Faust in der Tasche zu haben, und welche den systematischen Gedankengang vermissen, wo sie kein a, b, c ꝛc. erblicken, — auch diese Leser und Zuhörer sage ich, können sich aus diesem zweiten Hefte noch mehr als aus dem ersten davon überzeugen, wie vieles noch zu thun und abzuthun ist, ehe man zur Aufstellung eines solchen Systems schreiten kann; welche Aufstellung übrigens dem zweiten oder positiven Theil der speculativen Dogmatik vorbehalten bleibt.

Nachdem die Speculation in Deutschland sich wieder der supranaturalistischen (naturfreien, nicht naturlosen) Wesenheit des Geistes *) zuwandte, mußte auch

*) Die Verwirrung ist bekannt, welche seit geraumer Zeit der unbestimmte und unvernünftige Gebrauch der Worte: Natur und Geist, so wie die Vermengung der Naturfreiheit mit Naturlosigkeit u. s. f. veranlaßte. Dagegen hat sich aber die neuere Phi-

für die speculative Theologie eine Crisis herbeigeführt werden, welche wir durchgehen müssen, nicht aber sie ignorirend vorbeigehen, oder gründlich, d. h. mit dem Anschein des Ernstes über sie hinweggehen zu dürfen oder selbst zu können, meinen sollen. Ein Durchgang, welcher übrigens, falls er auch manchem unsrer Theologen unbequem ja selbst sein bisher gefaßtes Concept trübend sich zeigen sollte, doch keinen andern Erfolg haben wird, als jenen der grössern Verherrlichung der idealen Natur des Christenthums auch in der Wissenschaft. Ich sage: trübend, denn freilich kann jenem Leser und Zuhörer, welcher, weil ihn jedes Wissen mehr als das von religiösen Dingen interessirt, es zu unbequem fand, meinem Gedankengang in meinen frühern Schriften und Vorträgen zu folgen, gegenwärtige Schrift höchstens nur den, ihm freilich unerfreulichen Nutzen verschaffen, sein bis dahin schlummerndes Gewissen über seine Unwissenheit ihm zu erwecken. — Wenn aber die ideale Natur des Christenthums, von der ich hier spreche, bis dahin noch ziemlich allgemein verkannt blieb, und wenn man zwar die Leibwerdung

---

losophie des Geistes in Deutschland der Einsicht genähert, daß der Geist als solcher (in seiner normalen Existenzweise) naturfrei und naturbefreiend oder vollendend zugleich sich zeigt, so wie in seiner abnormen Existenzweise naturunfrei und naturwidrig. — Wie ferne aber von diesem Supranaturalism der Kantianism seine Anhänger hielt, davon kann man sich auch aus einer Stelle (im Briefwechsel von Goethe und Schiller 3. Th. S. 213) überzeugen, wo nämlich letzter sagt: „Auch kann man, deucht mich, bei allen Streitigkeiten, wo der Supranaturalism von denkenden Köpfen gegen die Vernunft vertheidigt wird, in die Ehrlichkeit ein Mißtrauen setzen." —

der Idee in den Socialinstituten und in der Kunst als die Tendenz dieser Religion zugab, nicht aber in der Wissenschaft, so lag die Schuld nur in der irrigen Vorstellung, die man sich von der idealen und wahrhaft speculativen Auffassung eines Gegenstandes überhaupt, hier der Religion machte. Man faßt nämlich die Religion, wie jedes Erkennbare, eben so einseitig und abstract auf, wenn man sie blos empyrisch auffaßt, oder wie man auch sagt, und damit was sehr gescheutes zu sagen meint, rein practisch, als wenn man sie blos theoretisch auffaßt, welche gleichfalls abstracte Auffassung als die nicht mehr bei der Sache seyende, man für die wahrhaft speculative hält; wogegen doch die wahrhafte Speculation beede jene Abstractionen aufhebend, sich als die lebendige, zugleich practische und theoretische, und somit als die ideale und geniale Auffassung erweiset. Exempla sunt odiosa; denn sonst könnte man leicht an manchen sowohl religiösen als andern Socialinstitutionen unsrer ungenialen, abstracten und distracten Zeit, so wie an manchem Staat selber jene Abstraction und Opposition der Theorie und der Praxis nachweisen, sey es daß eine bessere Praxis entgegen einer schlechtern Theorie, oder daß troz einer guten Theorie eine schlechte Praxis sich in ihnen erhält, und solche Staaten, wenn es auch am besten geht, doch immer nur mit halbem Winde segeln. Nun waren es aber vorzüglich die sogenannten Mystiker vergangner Zeiten, welche diese speculative und geniale Auffassung der Religion, von welcher hier die Rede ist, sich eigen gemacht hatten, wogegen das Thun der Neuern seit geraumer Zeit in nichts anderm

bestand, als in einem Abthun dieser Mystik d. h. der Speculation, womit sie denn auch die Religionswissenschaft zu jener Wasserklarheit, d. h. gänzlichen Inhalt- und Geistlosigkeit, welche mit der Gemüthlosigkeit immer gleichen Schritt hält, herunterbrachten, in welcher sie sich dermalen grösserntheils befindet. Weswegen ich glaube, der speculativen Theologie einen wesentlichen Dienst damit zu erzeigen, daß ich diese verkannten, ja unterdrückten Leistungen der Speculation, besonders über den pneumagonischen Proceß wieder in Umlauf bringe, und auch nachweise, wie die tiefern Forschungen in der neuesten Zeit sich jenen ältern wieder anschliessen; weswegen denn auch nicht umsonst jene Aufklärer von der Gefahr einer alles ihres Fegens ungeachtet wieder hereinbrechenden Mystik, wenn auch nur wie in unruhigem Schlafe aufreden.

In derselben Verlagshandlung, in welcher gegenwärtiges zweite Heft der propädevtischen speculativen Dogmatik erscheint, wird auch heuer das dritte, und wahrscheinlich auch das vierte Heft derselben erscheinen, womit der erste oder einleitende Theil der Dogmatik geschlossen seyn wird. Zugleich mit dem dritten Hefte wird aber auch das erste Heft neu umgearbeitet, und besonders mit einer Theorie der Sprache und Schrift vermehrt, in derselben Verlagshandlung erscheinen.

Schwabing bei München den 15. März 1830.

I. Vorlesung.

Indem ich meine Vorlesungen über speculative Dogmatik wieder eröffne, achte ich es für gut, sowohl auf das bisher in selben geleistete, als vorzüglich auf die Art und Weise meiner Behandlung dieser Wissenschaft einen Rückblick zu werfen.

Was nun letztere betrifft, so ist es allerdings als eine Neuerung in dieser Behandlung und im öffentlichen Vortrag der Dogmatik anzusprechen, daß wir den speculativen Theil derselben (zwar im Unterschied, nicht aber im Gegensatz ihres sogenannten positiven, oder wenn man will, historischen Theils) von letzterm gesondert und im Zusammenhang für sich zum alleinigen Gegenstand unsers Vortrags machen, wogegen dieser speculative Theil der Dogmatik bis dahin nur Anhangs- und Erläuterungsweise, folglich nur fragmentarisch, und auch ziemlich sparsam und ungenügend in den dogmatischen Lehrbüchern in der Regel vorzukommen pflegt. Und so ist denn auch unsre Behandlung des generellen oder propädevtischen Theils der Dogmatik insofern neu zu nennen, insofern selber weniger das abhandelt, was sonst unter diesem Namen gilt, als wir vielmehr ausschließend den anthropologischen Standpunkt hier fassen, und zwar aus dem einleuchtenden Grunde, weil der Mensch eigentlich Bild Gottes und nicht Weltbild ist oder seyn soll, weil Gott Sich in ihm spiegeln und Sich in ihm finden soll, wie er in der Welt — somit der Mensch zufolge seines Ursprungs und seiner Bestimmung oder zufolge seiner

Sendung in diese Welt, eigentlich über ihr und näher an Gott steht und stehen soll, weswegen denn auch nur von ihm aus der Blick sowohl aufwärts zu Gott als um und unter sich zur Welt am sichersten gerichtet werden kann, und sich auch hier der Spruch des Delphischen Orakels bewährt, daß nämlich die Selbstkenntniß des Menschen ihn allein sowohl zur Kenntniß dessen führt, was über ihm, als dessen, was um und unter ihm ist; wenn schon, wie wir in der Folge vernehmen werden, diese Selbstkenntniß des Menschen keine Selbsterfindung und Selbstgemächte, sondern eine Gabe Gottes an ihn ist, welche er jedoch mitwirkend und selbstwirkend gleich einer Speise oder dem Odem in sich oder als sich auszuwirken hat.

Es würde ein arger, ja nach dem bereits geleisteten und öffentlich vorliegenden, unverzeihlicher Mißverstand seyn, falls jemand dieser unsrer Sonderung des speculativen Theils der Dogmatik, oder vielmehr unsers ersten Versuchs einer solchen gesonderten Bearbeitung derselben die Deutung gäbe, als ob hiemit doch nur eine Losmachung der Speculation von dem positiven in Schrift und Sprache tradirten und bestimmten Inhalt der Dogmatik, und somit auch eine Opposition gegen letztern, als gleichsam deren Grund und Boden, gemeint und bezweckt sey. Ein Vorwurf, den man allerdings, mehr oder minder, mit wenig Ausnahmen allen jenen sogenannten Religionsphilosophieen machen kann und muß, mit welchen seit einiger Zeit die Compendien oder Systeme der Philosophie zu enden pflegen, und mit welchen unsre Bearbeitung der Religionswissenschaft auf keine Weise zu vermengen ist. Wie nämlich die neuern Moralsysteme von einem falschen Begriff der Autonomie ausgehen, so gehen jene Religionsphilosophieen meist von einem falschen Begriff der Selbstständigkeit und Freiheit der Erkenntniß aus, und laut oder stillschweigend bekennt man sich in selben zur Ueberzeugung, daß eben diese Isolirung und Abstraction der Vernunft jedes einzelnen

Menschen, oder ihr Verlassenseyn von Gott und Menschen, von Vergangenheit und Gegenwart, gleich eines Robinson Krusoe *) die alleinige Bedingung und Garantie ihrer Freiheit sowohl, als des Reichthums ihrer Entwicklung ist; daß folglich diese isolirte und sich separirende, ja atomisirende Vernunft, als Industrie eben nur durch ihr theils Verzichten auf Fond, Kapital, Vorschuß und Credit, theils durch ihren destructiven Angriff auf letztre, am schnellsten zum soliden Reichthum gelangen kann und wird. Wie man sich es denn seit Cartesius einander nachsagt, daß nicht der Glaube, sondern der Zweifel an allem (und also wohl auch der Zweifel an seinem Zweifel) der Punkt ist, von dem man auslaufen muß, um die Nordwestpassage zu entdecken. —

Wenn dieses blos negative Thun der Selbheit in der Wissenschaft wie im Leben überhaupt das positive Thun derselben von Anbeginn der Geschichte begleitet, so ist doch nicht zu läugnen, daß so wie erstres in unsern Zeiten eine alarmirende Acceleration erhielt, und der Zerstörungsproceß tiefer eingreift und weiter sich verbreitet, als nie — daß, sage ich, einer solchen revolutionnairen Bewegung doch nur durch eine freie Evolution mit Nachdruck entgegen gewirkt werden kann, und daß folglich in letztrer, und nicht etwa in einer sogenannten Contrerevolution das Heil zu erwarten steht; weil denn doch das Leben jedes Organisms nur insofern infallibel oder dasselbe bleibt, als selbes jeden feindlichen Angriff nicht nur abweiset, sondern ihn seiner Evolution, somit seiner Erneuerung oder Restauration die-

*) Wenn man ein Wesen aus den Relationen setzt, denen es seinen Urstand und gedeihlichen Bestand verdankt, so hört dieses Wesen auf zu seyn, oder es wird entstellt. Aber eben mit diesem Aufhören fangen alle jene an, welche uns den von der göttlichen und menschlichen Societät abgefallnen Menschen für den primitiven und natürlichen geben.

nen macht. — Wenn darum nicht zu läugnen ist, daß diese Negativität seit geraumer Zeit auch in der Wissenschaft ihre Fonds angegriffen hat, und von ihnen, gleich einem Schwindsüchtigen, lebt; wenn nicht geläugnet werden kann, daß jene lumiéres, mit denen unsre Zeit sich brüstet, guten Theils doch nur der Wiederschein eines Theils nicht angelegten, Theils angelegten Welt- wie Gemüthbrands sind; wenn wir sahen, daß die Wissenschaft und das sociale Leben überhaupt schier zu gleicher Zeit diese Acceleration ihrer Negativität erfuhren, so daß z. B. in demselben Verhältnisse, in welchem die industrielle, mobiliaire oder Geldmacht den Ueberschwank über die immobiliaire oder Grundmacht erhielt, dasselbe Mißverhältniß zwischen Wissen und Glauben eintrat. — Wenn dieses alles sage ich, nicht zu läugnen ist, so ist doch auch die Hoffnung gegründet, daß eben weil sich dieses Mißverhältniß dermalen auf die Spitze getrieben hat und die Noth hiemit schier unleidlich geworden, jedes Thun an der Zeit ist, und seines guten Erfolgs nicht verfehlen kann, welches die versöhnende Wiedervereinung dieser zween nur in ihrer organischen Vermählung productiven Elemente zum Zweck hat. Ich sage, daß beede diese Elemente wie in ihrer Trennung destructiv, so in ihrer Verbindung productiv wirken, worunter ich aber freilich eine freie, organische Verbindung und nicht eine unfreie Gebundenheit verstehe, welche nur eine (abermalige) Confundirung jener beeden Elemente seyn, und somit den Keim zu einer neuen Zwietracht bereits wieder in sich aufgenommen haben würde. Es genügt übrigens hier, den Character unsrer Zeit insofern nicht das Gedeihen (oder der Segen), sondern die Flucht beeder (oder Fluch) selben bezeichnet, hier Ihnen m. H. durch die so eben aufgestellte Parallele bemerklich gemacht zu haben, und ich muß es Ihrem eignen Nachdenken überlassen weitre Folgen hieraus zu ziehen. Denn: Iliacos intra muros peccatur et extra, und es würde gleich schlimm und verderb-

lich seyn, die Nothwendigkeit einer Selbstrestauration oder Reformation für beede jene Elemente zu läugnen, als die Thunlichkeit derselben für beede, weil die anscheinende Unversöhnlichkeit beeder Partheien nur darin liegt, daß immer nur die eine von der andern diese Restauration oder Reformation foderte, nicht aber zugleich diese selber an sich vornehmen wollte. —

Lediglich also, um die Lösung dieses Problems unsrer Zeit, so viel an uns ist, auch in der Religionswissenschaft zu fördern, in welche bekanntlich seit dem Eingehen der scholastischen Philosophie das speculative und historische oder empyrische Element sich immer mehr trennend, erstres endlich in die Destructivität, letztres in Versteinerung ausartete — lediglich, sage ich in dieser Absicht einer Reunion, haben wir für gut erachtet, eine Sonderung in der Bearbeitung dieser beeden Elemente des vollständigen religiösen Wissens vorzunehmen, und dem gesonderten Vortrag des speculativen Theils einen eignen Lehrstuhl zu widmen. Indem wir somit der Speculation freie Bewegung gewähren, und sie selber in ihre Bewegung von der Gebundenheit frei halten, räumen wir das bedeutendste Hinderniß weg, welches sich bisher ihrer freien und aufrichtigen Verbindung mit der Tradition und dem Glauben entgegen setzte; in welcher Hinsicht es auch wohl nicht ohne Bedeutung ist, daß ein Laye und ein Katholik es ist, der zuerst Hand an ein Unternehmen legt, dessen Gelingen zwar so reichlichen Gewinn verspricht, daß man meinen sollte, es könnte an Lust und Muth zum frischen Angriff nicht fehlen — von welchem Unternehmen indeß der gute Erfolg um so weniger in Bälde zu erwarten steht, als theils Geistesträgheit und Geistesscheue, theils Mißtrauen noch längere Zeit Zweifel über die Gefahrlosigkeit und Unbedenklichkeit eines solchen Unternehmens sowohl, als über seine Ausführbarkeit in den Gemüthern vieler unter jenen erhalten werden, welche ex officio zu diesem Unternehmen mitwirken sollten.

Was indeß den letztren Zweifel (jenen über die Ausführbarkeit) betrifft, so glauben wir am bündigsten solchen durch das Factum der Ausführung selber zu widerlegen. Wir haben es nämlich herzlich satt an jener kritischen Weisheit unsers Jahrhunderts, welche immer nur, wohlbedächtig am Ufer stehen bleibend, darüber deliberirt, discutirt und docirt, ob und wie man schwimmen (wissen) könne und sollte, und wir gehen dafür in Gottesnamen und ohne Schwimmapparat ins Wasser. —

II. Vorlesung.

Um dem negativ wordnen, weil von seinem Grunde abgekommnen Speculiren gründlich und mit Erfolg entgegen zu wirken, liegt uns ob einer solchen negativ wordnen Vernünftigkeit ihre Unvernunft nachzuweisen, welche darin besteht, daß sich selbe dem ewigen Gesetze der Reciprocität und Untrennbarkeit des Empfangens und Gebens, des Leidens und Thuns, des Gewirkt- oder Bewegtwerdens und also Ruhens, und des Selbstwirkens und Bewegens, des Hörens und Sprechens, des Glaubens und Schauens — in ihrem Eigendünkel entziehen zu können vermeint, oder daß sie höchstens eine solche Abhängigkeit nach unten, nicht aber auch nach oben, am allerwenigsten die Identität beeder anerkennen will, ich meine hier die Abhängigkeit des Lebens wie der Flamme sowohl von der faßlichen Speise welche jenes in sich und als sich aufzuheben hat, als von der unfaßlichen weil fassenden und begeistenden Luft, in welches umgekehrt dieses lebendige sich aufheben zu lassen hat. Einem solchen Eigendünkel wirft bereits der Apostel vor, daß sich selber mit seinem Haben und Thun brüstet ohne des Debet, des Empfangenhabens eingeständig zu seyn, und wenn Christus sagt, daß derjenige erniedrigt werden

wird, welcher sich selber zu erhöhen strebt u. u. so heißt dieses, daß der sich lediglich von sich und mit sich selber erfüllen wollende, leer gemacht, der sich aber (gegen den Geber) leer machende, erfüllt werden wird; und dieser Spruch drückt folglich eben das Gesetz der Reciprocität aus, von dem wir sprechen. Wie darum dieses Gesetz in den niedrigsten Regionen des Lebens, so gilt selbes auch in den höchsten, und der Mensch soll nicht trennen wollen was Gott vereinte. In der That aber bringt es der Mensch nicht zur Trennung, sondern nur zur Versetztheit oder Verkehrtheit seiner Leidsamkeit und Wirksamkeit. Und indem er z. B. einem Affect sich nicht hingibt, dem er sich hingeben sollte, indem er dem nicht hört und glaubt, den er hören und dem er glauben sollte, entzieht er sich doch dem Affect, dem Hören und dem Glauben nicht, sondern er gibt sich hiemit nur einem andern Affect hin, und hört und glaubt einem andern, wie er sich dem freimachenden Dienst der Liebe und Ehre entziehend, dem Servilism des lieb- und ehrlosen Dienstes hingibt. Will der Mensch wissen wo er glauben soll, so wird er glauben müssen, wo er wissen soll, und diese Verstellung oder Metastasis des Wirkens und Leidens wird sich nothwendig als Entstellung am Menschen bemerklich und als Leiden in ihm empfindlich machen, weil sie seinem constitutiven Gesetz widerspricht. Auf solche Weise meint denn auch der sogenannte Gottlose sich zwar wirklich von Gott los zu machen, und tauscht doch nur sein freies Verhalten zu Gott und seine freie Immanenz in Ihm mit einem unfreien Verhalten und einer unfreien Immanenz um. —

Die Verkennung oder Mißdeutung des Gesetzes der Reciprocität, oder wenn man will der Identität des Gewirktwerdens und Wirkens, des Bewegtwerdens (Ruhens) und Bewegens, des Empfangens und Gebens (als Verwendens), hat bekanntlich in der Lehre der Sinne sowohl als in jener der höchsten Sinnigkeit des Geistes von je vie-

le Verwirrung und unnöthigen Streit veranlaßt, und so haben denn die Empfindsamen oder die Gefühls-Mystiker von je den speculirenden oder den doctrinellen Mystikern den Vorwurf gemacht, daß ihre Speculation nothwendig empfindungslos und empfindungswidrig sey. Ein Vorwurf, welcher indeß nur die schlechte Speculation trifft, so wie auch jene Empfindung eine schlechte genannt werden muß, welche speculationslos und speculationswidrig sich zeigt. *) Denn wie man ein Sinnorgan verdorben und untauglich nennen muß, in welchem Bewegung und Empfindung, oder der gestaltende (productive) und der reflectirende (subjective) Moment sich trennen oder widerstreiten, so muß man auch jenen Zustand einer Religionsdoctrin für schlecht und abnorm erklären, in welcher Geist und Gemüth nicht zugleich und wechselseitig erbaut werden, und wo man die Erbauung des einen lediglich nur durch Nichterbauung des andern bewerkstelligen zu können, ja zu müssen vermeint. Und wenn man darum auch jenen Gefühls-Mystikern den Unterschied von Vernunft, Uebervernunft und Unvernunft vom kreatürlichen Standpunkt aus gleich jenem von Natur, Uebernatur und Unnatur suo sensu zugeben kann, **) so hat ja doch bereits der Apostel Paulus gesagt, daß das Uebervernünftige nicht vernunftlos oder vernunftwidrig sey, woraus aber folgt, daß alles jenem Uebervernünftigen widerstreitende nicht vernünftig seyn kann, und daß es folglich die Pflicht des Religionslehrers ist, auf dem Stand-

---

*) Der Tiefe des Gefühls oder des Gemüths entspricht immer jene des Geistes oder der Speculation. u. u.

**) Gegen die modernen und flachen Rationalisten als Läugner des Supranaturalisms bemerkt ein Theolog richtig: Status sanctificantis gratiae dicitur supernaturalis hoc sensu quod solis naturae viribus comparari nequit; minime autem in sensu quod hujusmodi status sit ab hominis natura alienus. Gratia enim hominem perficit; nihilque adeo naturale est enti quam ut perficiatur.

punkt der Vernunft oder der Wissenschaft selbst diese Unvernünftigkeit des Antireligiösen zu erweisen. In welchem Sinne auch **Petrus** es seiner Gemeine zur Pflicht macht, jedem, der es verlangt, vernünftigen Grund über ihren Glauben zu geben, (parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe. I. 3, 15.), woraus denn neuerdings das Verderbliche jener Vernunft- und Speculations-Scheu unsrer wie jeder Zeit einleuchtet, so wie die Nothwendigkeit unsers gesonderten Vortrags der speculativen Dogmatik, und zwar für Theologen sowohl als für Nichttheologen; für beede nämlich, um sie von jenem ziemlich allgemein noch herrschenden Vorurtheil zu befreien, als könnte, müßte und dürfte man zwar in allen Dingen, nur nicht in der Religion klar sehen, und als müßte man, da sie nie zu einer sogenannten eracten Wissenschaft gebracht werden könnte, es für sich und noch mehr für die Menge blos bei dem ersten, und zum Ueberfluß meist ziemlich schlechten, historisch-empyrischen Religionsunterricht (bei der Kinderlehre) bewenden lassen, und darüber nicht grübelnd hinausgehen. Nun ist es zwar mit dieser (wie mit jeder) ersten unmittelbaren Erkenntniß, so wie mit der Unschuld des Kindes eine schöne Sache, aber sie ist wie diese noch unbewährt, weil sie das Medium oder die Vermittlung der bewährenden Versuchung *) noch

*) Selbst Theologen können sich noch immer unter Versuchung nur die vom Bösen und zum Bösen denken, obschon es einem Kinde begreiflich gemacht werden kann, daß uns das Gute wie das Nichtgute sucht. — Wenn übrigens auch kein Glauben ohne einer intellectuellen Obedienz denkbar ist (so wie diese jenen voraussetzt), so spricht doch der Apostel nur von einem obsequium rationabile, und somit von keiner blinden oder passiven Obedienz; aber jene heillose Lehre der passiven Obedienz und der activen Resistenz entgegen der activen Obedienz und passiven Resistenz hat auch hier wie in der bürgerlichen Gesellschaft alles zerrüttet. Im Act oder Affect der Bewunderung ist das obsequium rationabile der endlichen Vernunft ausgesprochen.

nicht durchgangen habend, so wenig zur festen unerschütterlichen Gewißheit bereits gediehen ist, als die angeborne Güte zum festen Character.

Ueber das hier bemerklich gemachte Gesetz der Untrennbarkeit so wie der Unconfundirbarkeit des activen gestaltenden figirenden und zerstreuenden oder auch sich gemeinsamenden Moments des Lebens, kann ich nicht umhin Ihnen m. H. das, was hierüber Proclus sagt, mitzutheilen. Indem er nämlich bemerkt, daß der gestaltende Act ein sich verschliessender und abschliessender oder negativer ist, was auch schon das Wort: Anstrengung u. s. f. ausdrückt, wogegen er den Zustand des sich öffnens und gleichsam fluidisirens als jenen der Empfindung bezeichnet, so sagt er ferner, daß da auch die selblose Natur zwar leidet und wirkt, und leidend sich öffnet oder fluidisirt, wirkend sich verschließt, und formirt, beedes, nämlich sowohl dieses sich verschliessen als sich öffnen doch ihr nicht eigenthümlich, sondern nur von einer höhern selbstischen Natur ihr mitgetheilt und ertheilt wird, welche letztre allein, so wie sie das Vermögen hat, sich frei zu sich selbst zu wenden, oder sich zu einen und sich zum Begriff zu constituiren, zugleich jenes hat, diesen ihren Beschluß gegen ein anders Wesen aufzuheben oder zu suspendiren, oder mit andern Worten, daß nur die freiwirkende selbstische Natur auch wahrhaft d. i. frei empfindet. Da nun aber Gott die alleinige, absolut nur von sich und für sich, sich begreifende Selbheit ist, und jede endliche Selbheit als solche nur in der Theilnahme an ihr besteht, so begreift man, daß jede endliche Selbheit in Bezug auf die absolute als selblos zu betrachten ist, somit sich auch gegen letztre nicht absolut zu verschliessen, somit des Gottleidens, wie die Mystiker sagen, und des Gottempfindens nicht zu entschlagen vermag, und daß jener, welcher dieser Empfindung sich zu entziehen und zu verschliessen strebt, doch nur eine Metastasis dieser Empfindung bewirkt, so wie wir in jeder Krankheit mit dem Ver-

lust der normalen Empfindung eine abnorme eintreffen sehen, und nur das was und wie derselben sich ändert. Aber freilich erhält das Wort: Empfindung eine andre Bedeutung, wenn man damit das sich öffnen einem uns Höhern, uns Bildungs- und Productionskraft gegen ein Niedriges ertheilenden, als wenn man umgekehrt das sich öffnen einem Niedrigern damit bezeichnet (so wie die active, bekräftigende Fülle eine andre ist als die hemmende), gegen welche Oeffnung oder Eindringen uns jene Empfindung eines Größern eben die Kraft der Freihaltung und der Verschliessung geben soll. In diesem Sinne habe ich bereits anderswo *) die Behauptung aufgestellt, daß man mit den Worten: Empfindung, Gefühl, Affect u. s. f. sowohl das Höchste als das Unterste des menschlichen Gemüths ausspricht, je nachdem hiemit dessen Afficirtseyn von einer höhern und höchsten oder von einer niedrigern und niedrigsten Natur angezeigt wird, sohin etwas zu dem sich dieses Gemüth zu erheben, und dem es sich eben darum zu öffnen oder gegen selbes zu vertiefen (demüthigen), oder etwas über welchem selbes (von ihm unberührt und ungemischt) sich zu erheben und erhoben, somit verschlossen zu halten hat, so wie dasselbe, wie wir in der Folge vernehmen werden, für das Schauen in Bezug auf das Erkennen gilt. Weswegen man gegen jene falsche Speculation, welche gegen alle Empfindung sich verschlossen halten zu müssen oder zu können meint, und welche noch thörichter als jene thörichten Jungfrauen ohne allem Oel ihr Lämplein leuchten machen will, die Einsicht fest halten muß, daß selbe von einer falschen Voraussetzung ausgeht, nämlich von jener, daß Gefühle und Affecte als solche schon jedesmal dunkler Natur sind, und den Geist sohin trüben, weil dieses nur von jenen Gefühlen und Affecten gilt, welche dem

*) Sätze aus der Bildungs- oder Begründungslehre des Lebens.

Menschen von unten, nicht aber von jenen die ihm von oben, und die jedesmal im Licht kommen. Dieses Oben und Unten unterscheidet aber das unbefangene Gemüth so leicht, als das Rechts und Links, und spürt auch beim leisesten Eintritt einer solchen Empfindung oder eines solchen Gefühls und Affects sogleich aus, ob es ein Gefühl ist, dessen es sich zu schämen, oder vor dem es sich (als seiner unwürdig sich findend) zu schämen hat. Wer aber den guten wie den bösen Affect nur als sein Selbstgemächte ansieht, der wird sich auch immer besser oder schlechter halten als er ist.

III. Vorlesung.

Wenn auch der Gewinn, den wir durch unsre Scheidung und geschiedne Behandlung der speculativen Dogmatik erhalten, und zum Theil bereits erhielten, vorerst nur negativ sich uns zeigt, so war und ist selber doch nichts weniger als blos solcher, sondern er ist allerdings positiv zugleich. Indem wir nämlich durch diese Scheidung zwar vorerst nur Licht über den noch ziemlich dürftigen Zustand dieser Wissenschaft erlangen, hiemit aber auch nur zum freilich gründlichern Wissen unsers Nichtwissens gelangen, so ist doch diese Gründlichkeit bereits und um so mehr Gewinn, als sie jene Seichtigkeit unsrer Zeit ans Licht bringt, welche mit dem Anschein des Ernstes über alle Tiefen des Geistes und Gemüths, gründlich hinweg zu gehen pflegt, womit die träge Stupidität und die verschmitzte Bosheit sich einander als Obscuranten in die Hand arbeiten. Es erweiset sich somit diese Negativität als solche vorerst doch nur gegen den bisherigen Eigendünkel, und gegen die falsche Ruhe und Zufriedenheit, in welcher wir uns doch großentheils, als in der Einbildung eines reelen Besitzes,

oder in der verderblichern einer Entbehrlichkeit desselben, oder endlich in der noch verderblichern einer Unmöglichkeit des Erwerbs einer solchen Wissenschaft befanden, zur Deckung unsrer Geistesblöße zum Feigenblatt der kritischen Philosophie unsre Zuflucht nehmend, worin Katholiken und Protestanten übrigens seit der Verbreitung dieser Philosophie ziemlich übereinstimmend geworden sind. Positiv ist darum jener Gewinn schon in dieser seiner Negativität zu nennen, insofern hiemit allein das Bedürfniß und Verlangen, mit ihm aber auch der thätige Trieb zum Erlangen oder zur bleibenden und der Societät als Gemeingut überlieferbaren Wissenschaft ins Leben geweckt, und gleich einem Feuer entzündet wird; einem Feuer von welchem jeder, dem es um wahre Erleuchtung und Aufklärung zu thun ist, sagen muß „was wollte ich lieber, als daß dieses Feuer schon überall brennte." — Denn wenn nach jenem Ausdruck eines alten deutschen Theologen gesagt wird „daß der Vater leert, der Sohn als das Licht und Wort erfüllt, der Geist als Glanz oder Stimme die Kraftfülle ausgeußt," so ist offenbar, jenes Leeren und Zehren der falschen oder eingebildeten Fülle und jenes Erwecken des Feuertriebs als der Sucht nach Licht (ignis, indigentia luminis, wie natura indigentia gratiae oder Dei) die conditio sine qua non zur Erlangung dieser Erkenntniß selber. Suchet, sagt C h r i s t u s, so werdet ihr finden, denn das Suchen ist als gläubig productiv und creativ, insofern die Sucht (das Gebet) eben nur von demselben Agens kömmt, welches sich unsrer als eines Mittels bedient um sich zu finden und sich mit sich selbst zusammen zu schliessen. — Wie könnt ihr aber suchen, falls ihr bereits gefunden zu haben und satt zu seyn euch einbildet, und falls man euch also nicht diese falsche Einbildung zerstört! Wie könnt ihr der wahrhaften Erleuchtung fähig und würdig seyn, (denn Fähigkeit und Würdigkeit gelten vor Gott und vor der Liebe gleich) falls ihr den Mangel, ja den Schmerz und die Schmach eures

Nichtwissens nicht bis zur Unerträglichkeit fühlt. Christus preiset die Geistesarmen selig, nämlich jene, welche diese ihre Armuth inne werdend, die rechten Mittel ergreifen, sich ihrer zu entschlagen, denn eben so unselig sind jene, welche ihre Geistesarmuth nicht inne werden, und darum kein Verlangen nach dem Geiste haben, als jene, welche an der Erlangbarkeit desselben verzweifeln. Der echte Glaube an die Wahrheit geht nämlich von der Begierde zu ihr aus (nemo credit, nisi volens), und diese Begierde oder Verlangen gibt dieser Wahrheit Zeugniß, wie jede Attraction das Attrahirende bezeugt, als actio in distans eben die Distanz aufhebt und den Contact oder die Einigung das Schauen und den Genuß anticipirt, (voluptatem praesagit multa cupido), diesem Zeugniß des freien Glaubens als einer Attraction entspricht übrigens als Gegensatz das Zeugniß jenes unfreien Glaubens, als zwar gleichfalls in einer actio in distans gründend, jedoch nicht in einer attractio sondern in einer repulsio in distans (denn es ist falsch, wenn mehrere Physiker letztre läugnen); und man kann also sagen, daß sowohl der nach Licht und Wasser Verlangende, als der Licht- und Wasserscheue über die Existenz des Lichts und Wassers keinen Zweifel in sich hegen können, „die Teufel glauben auch und zittern" sagt die Schrift. — *)

---

*) Wenn man den Glauben eine Gabe Gottes nennt, bei welcher der Mensch gar nichts zu thun hat, so kann man, wie ich wiederholt zeigte, hiemit nur den ersten Moment dieses Glaubens als Sollicitation oder Zug zur Oeffnung des Gemüths und Annahme der dargebotnen Glaubenskraft meinen, womit aber der Glaube im Menschen noch nicht effectiv geworden ist, wozu sein Mitwirken, wie sein Selbstwirken als die zween folgenden Momente noch erforderlich sind. Ich bemerke dieses, ohne Zweifel überflüssigerweise, gegen jene, welche mir, weil ich ihrer Vorstellung eines absolut passiven Glaubens nicht beistimme, Confessionsborniertheit vorwerfen, ob sie schon selber bis zum Ueber-

Als eine nicht überflüssige Nutzanwendung des Gesagten, finde ich übrigens gut, Ihnen m. H. zu bemerken, daß es Sie nicht befremden darf, wenn Sie etwa bisher oder auch künftig in unsern Vorträgen, diese Negativität, von welcher so eben die Rede war, als einen in Ihnen zurückbliebnen beunruhigenden, trübenden und selbst peinlichen Eindruck inne geworden sind oder werden. Es ist kein Zeichen eines schlechten Weins, sondern eines guten, wenn er in eine höhere Stufe der Geistigkeit eingehend, erst aufstößt und sich trübt, und wie der Apostel sagt, daß es eine Traurigkeit gibt, die zum Leben und eine die zum Tode führt, so gibt es auch eine Trübung des Geistes, welche zur Klarheit, und eine andre die zur Geistlosigkeit oder Geistesimpotenz führt; und wer Ihnen das Erlangen gründlicher und bleibender speculativer Erkenntniß ohne der Vermittlung einer solchen Trübung und ohne Kopfbrechen, so wie das Erlangen der Tugend ohne brechen des Herzens als möglich vormalen würde, oder dessen Rede sie leicht und ohne Anstrengung, selbst jener nicht des Schwimmens, wie der Fisch dem freilich ganz klaren, weil Widerstand- wie Gegenstandlosen Wasser folgen könnten — der wäre ein Charlatan! Fürchte das leichte, sagt mit Recht St. Martin, und sey überzeugt, daß so wie ein wahrhaftes Bedürfniß in dir aufsteigt, der Verführer über die Mittel zur Befriedigung desselben mit dir unterhandelt, und indem er sich anbietet es mit andern Mitteln als den wahren, dir leicht zu machen (aus Steinen Brod zu machen), dich um

---

flusse in einer solchen Confessionsborniertheit befangen sind. Uebrigens ergiebt sich aus dem oben gesagten, daß wenn Augustinus sagt: nemo credit, nisi volens, er hiemit nur den verdienstlichen Glauben meinte, nicht aber jenen, welchen nach der Schrift auch die Teufel (nolentes) haben, oder welcher vielmehr sie hat, wie nämlich jenen Glauben die Hoffnung des Schauens begleitet, so diesen die Furcht desselben.

diese wahrhaften Mittel und folglich um den Zweck selber betrügt. Endlich würde es aber freilich ein großer Mißverstand seyn, wenn irgend jemand aus meinen Vorträgen die sogenannten ersten Elemente der Philosophie zu erlernen hoffte, welche ich nothwendig eben so bei meinen Zuhörern voraussetze, als der Philolog die grammatikalische Kenntniß der Sprachen bei seinem Lehrling voraussetzt. Jener Mißverstand oder diese Verkennung des speculativen oder wahrhaft philosophischen Erkennens, als des Alpha und Omega aller andern Wissensweise derselben Gegenstände, ist indeß noch ziemlich allgemein, und man darf nur die Stelle und Rangordnung bemerken, welche man der speculativen Wissenschaft neben und unter allen übrigen, noch anweiset, und was alles unter die philosophische Facultät gezählt wird, um sich von der hierüber noch herrschenden Nichtkenntniß derselben zu überzeugen, und wie wenig man noch zur Einsicht gelangt ist, daß die Philosophie nicht neben allen übrigen Wissenszweigen bestehend, auch in diesen nicht ihre Gränze findet, wohl aber sie durchdringend und den ganzen Kreis der Bestimmtheit in ihnen durchlaufend, nur in sich zurück kehrt, wie der Geist aus der Natur, in selber seine vestigia als Signatur zurück lassend, denn eben nur indem der Ton frei hervorgeht, bezeichnet er sich, gleichsam schreibend, in seiner Klangfigur. Weswegen man es als ein verkehrtes Thun zu rügen hat, daß noch immer die Studirenden aus den Hörsälen der Philosophie in jene der sogenannten positiven Wissenschaften, der Geschichte, der Theologie, der Medicin, der Jurisprudenz rc. treten, anstatt daß sie umgekehrt, und nachdem sie die letzten Hörsäle verlassen, und diese Wissenschaften vom empyrischen Standpunkt aus sich eigen gemacht haben, in die Hörsäle der Philosophie treten sollten, damit jeder, insofern ihm Gott hiezu die Gabe verliehen, von einem höhern Standpunkt, dem wahrhaft genialen, aus seiner Wissenschaft wahrhaft mächtig werde.

IV. Vorlesung.

Ich habe Sie m. H. bereits in meinen frühern Vorträgen darauf aufmerksam gemacht, daß wir es, indem wir, wie billig die Materialisten als die des Sinnes für Speculation völlig entbehrenden und unbeschnittenen Chamiten ausser Acht lassen, in der Gestaltung einer speculativen Religionswissenschaft mit vier theils offenbaren, theils versteckten Gegnern zu thun haben, nämlich mit den Herz- und Gemüthlosen, mit den Acephalen, mit jenen welche die Speculation ohne dem empyrischen Grund und Boden, endlich mit jenen welche diesen ohne jener wollen. Was nun diese letztern betrifft, so finden sie ein solches Thun, als unsers Theils unpractisch und folglich eitel, weil ihnen als blossen Empyrikern das Stumpfe und Breite das practische, wogegen uns eben das Schärfere, weil tiefer eindringende, dieses practischere ist. Theils suchen sie ihre Unlust und ihre fromme oder nichtfromme Verachtung, *) oder ihren Nichtberuf zur Speculation damit zu verbergen, daß sie z. B. auf den Schrifttext oder auf die Tradition ohne allem weitern Forschen, und ohne aller Erklärung, als etwa der ihrigen, als auf das was allein uns Noth thut, hinweisen; als ob das Ausgehen vom Schrifttext und der Tradition ein Abgehen von ihnen wäre, und als ob dem Christen ausser der Pflicht, täglich in der Schrift zu forschen, nicht auch das Forschen in den Tiefen seines Herzens geboten wäre, weil, wie die Schrift sagt, das Reich Gottes in seinem Herzen ist. Dieser ihrer einseitigen und abstracten Ueberschätzung der Empyrie oder der Historie und der Unterschätzung der Speculation entgegen, erklären wir beede gleich unentbehrlich zur Begründung des religiösen wie jedes andern Wissens, und protestiren hiemit ex officio gegen jeden Versuch einer Verdrängung, Beengung

---

*) Ars non habet osorem nisi ignorantem.

und Vermengung, folglich auch Trennung des empyrischen und speculativen Erkennens, so wie wir keineswegs jenen engen Begriff des positiven mit diesen Speculationsscheuen oder Verächtern theilen, gemäß welchem nur die empyrische (historische) Erkenntniß von aller Subjectivität frei wäre, (dieses Wort hier im engern und schlechten Sinne genommen) dagegen die speculative Erkenntniß durchaus subjectiv; da es doch das Thun aller wahrhaften Speculation ist, sich in diesem Sinne subjectiv-frei und also positiv zu halten, und man am Ende nach dieser Weise zu raisonniren, wohl auch dem (nicht-historischen sondern subjectiven) Gewissen seine Gewißheit oder Positivität abstreiten könnte; wie man denn wirklich unter jener passiven Obedienz die Verläugnung dieses Gewissens öfter bezweckte. —

Ein tieferer Blick in das Unwesen und Wesen unsrer Zeit überzeugt uns aber auf eine neue Weise davon, wie sehr es an der Zeit ist, auch die Religionswissenschaft speculativ tiefer zu begründen, als solches bisher in den öffentlichen Vorträgen hierüber versucht ward. Sind wir nämlich auch nicht über die Hälfte der Zeit oder über die Mitte unsrer Geschichte hinaus, so nähern wir uns doch mit Beschleunigung einem großen und Hauptabschnitt derselben. Wenn nun solche Epochen in der Geschichte des Lebens jedes Einzelnen eintreten, so bemerken wir, daß bei ihrer Annäherung Vergangenheit und Zukunft sich gleichsam befehdend gegen einander auftreten, und daß, was eben die Crisis bezeichnet, jede derselben sich dringender und ausschliessender oder verdrängender als sonst geltend zu machen sucht, bis endlich der Widerspruch sich auf die Spitze treibt, und gleichsam ein partielles Weltgericht dem Conflict oder Zeitstreit, (nämlich dem intensern Zeitmoment und somit der größern Unruhe und fühlbarern Leere und Flüchtigkeit der Zeit) durch dessen Aufhebung und Gewinnung eines entsprechenden tiefern Moments der reelen, nichtzeitlichen Gegenwart, ein Ende macht. Denn nicht die ohne Auf-

hören fortgesetzte Abstraction, Auseinanderfallen und Zerfallen oder Opposition des Alten und Neuen oder Jungen, gibt den Begriff des Ewigen, auch nicht die abstracte Nichtveränderung, oder Nichtfolge, als starre Ruhe, sondern nur die actuose Concretheit beeder, ihre Ausgleichung und Identität, welche Einsicht in das abstracte Unwesen der Zeitlichkeit Kant die Veranlassung gab, sowohl ihr als der Räumlichkeit die Objectivität abzuläugnen und sie nur als subjective (er meinte abstracte) Anschauungsformen gelten zu lassen, womit er indeß der Einsicht in die gleichfalls nur abstracte Natur der Materie näher kam, als seine Nachfolger. — Wie nun, sage ich, im Zeitleben des Einzelnen, so zeigt sich derselbe Conflict der Vergangenheit und Zukunft als Beweis unsers Eingerücktseyns in eine bedeutende Epoche oder Crisis unsrer Geschichte, dermalen im Allgemeinen, und so sehen wir denn den einen Theil der Menschen alles Geschehene und Bestehende nichts achtend, nur der Zukunft entgegen eilen, während die andern nicht minder einseitig nur in der fernsten Vergangenheit ihr Heil suchen, und in dieser sich gleichsam anklammern, indessen es nur die Nemesis und die List der ewig jungen Idea ist, welche eben mittelst dieses durchgeführten Zwistes ein tieferes und neues Moment ihrer Manifestation gewinnt. Duobus litigantibus tertius gaudet. — Diesen wahrhaften Sinn, Zweck und Geist, oder diese wahrhafte Mitte dieses unsres, wie jeden Zeitstreits begreift übrigens nur jener welcher das Thun jedes einzelnen Menschen auch in der allen sich gemeinsamenden Wissenschaft nicht als ein einzelnes Thun, sondern als ein universelles, sofern als ein zeitfreies, anerkennt, und welcher mit Burke die gesammte menschliche Societät als in einem Socialcontract verbunden begreift, und zwar nicht blos der jedesmal irdisch zugleich lebenden unter sich, sondern dieser mit den irdisch abgeschiednen sowohl als mit den irdisch noch ungebornen. So daß folglich alle Menschen, jeder mehr oder minder,

abgesehen von dem was jeder für sich, treibt, thut und leidet, zugleich etwas allen Gemeinsames zu thun und zu leiden haben. In der That sehen wir aber auch, daß kein einzelner Mensch, falls er auch wollte, sich dieser seiner wechselseitigen Verbürgung (oder Solidarität) mit allen so wenig zu entschlagen und zu entziehen vermag, als wir z. B. in der selblosen Natur ein einzelnes Sandkörnchen bei all' seinen Bewegungen und Stellungen dem Gesetz der gemeinsamen Erd- und Weltschwere sich entziehen und selbem nicht sich conformiren sehen. Auf dieser Conformirung der Willensrichtung jedes Einzelnen einem und demselben gemeinsamen Gesetz oder Setzenden und Stellenden beruht bekanntlich der Begriff der Moralität, oder jener der Verpflichtung, welcher ein Verflochtenseyn aller Einzelnen unter sich voraussetzt, weil ohne dieser Voraussetzung jenes moralische Gesetz nicht begreiflich wäre, mit ihr aber man freilich zur Einsicht gelangt, nicht nur allein daß auch hier Action und Reaction sich beständig ausgleichen müssen, sondern daß das ausgleichende agens ein von allen einzelnen unterschiednes, ihnen höheres, weil allen central, leitend und assistirend gegenwärtiges nur seyn kann. Denn jede Union gründet in gemeinsamer Subjection. Erkennt man darum auf solche Weise, wie man muß, Pflichten und Verbindlichkeiten an, der irdisch-leibhaft Lebenden sowohl gegen die bereits leiblich Abgeschiednen, und insofern irdisch-entleibten, als gegen die noch nicht zur Leiblichkeit Gelangten, so erkennt man auch damit, wenn auch unbedacht eine effective, nicht imaginaire Verbindung oder Bezug (Rapport) zwischen selben an, eine Verbindung und welselseitige Verbindlichkeit, welche indeß nicht möglich wäre, falls die irdisch Gestorbnen absolut nicht mehr, die noch Ungebornen absolut noch nicht wären. Und diese Unmöglichkeit oder Unvernünftigkeit einer solchen Voraussetzung ist es eben, welche Christus den Saducäern bemerklich machte, indem er ihrem Einwurf gegen die Fortdauer nach dem Tode die

Behauptung entgegenstellte, daß sie (diese Abgeschiednen) alle Gott lebten. — Endlich ist dieser Nexus, von dem wir hier reden, zum Theil selbst physisch nachweisbar. Denn die irdisch Verstorbnen sind gewissermaßen mehr oder minder unsrer Leiblichkeit noch bedürftig, beiläufig wie eine zum Theil gleichfalls entleibte Somnambule der Leiblichkeit ihres Magnetiseurs bedürftig ist, so wie auch unsre Responsabilität im Gebrauch unsrer Leiblichkeit gegen die Abgeschiednen mit jener in Parallele gestellt werden kann, welche der Magnetiseur gegen seine Somnambule übernimmt. Endlich kann man sagen, daß selbst die noch Ungebornen doch bereits wenigst in den Zeugungskräften oder in dem Saamen der irdisch Lebenden physisch gegenwärtig sind, und daß hierauf die Responsabilität im Gebrauch dieser Fortpflanzungsmacht beruht.

V. Vorlesung.

Dieser solidaire Verband jedes einzelnen irdisch daseyenden Menschen mit allen andern vor und nach ihm, sey es, daß sich selber unmittelbar zwischen Individuen oder vermittelt durch Gesammtheiten äussert, und diese Verbindlichkeit oder Responsabilität, die selber sowohl hinsichtlich der Bewahrung als der Entwicklung und Wiederüberlieferung des Empfangenen gegen beede, als Empfänger und Geber contrahirt — fällt nirgends klarer ins Auge, als eben in dem Empfangen, dem Bewahren und dem Aus- und Fortbilden der Wissenschaft überhaupt, so wie insbesondere der Religionswissenschaft. — Die Wissenschaft ist nämlich ihrer Natur nach durchaus nichts selbstisches, individuelles, separatistisches oder egoistisches, sondern strebt als ein Gemeingut sich sofort auszubreiten und zu gemeinsamen, und erhält sich nur in dieser Ausbreitung, wie die Liebe ihre

Selbheit nur in ihrem sich gemeinsamen erhält, wie der gute und lichte Geist nur reich ist im Mittheilen seines Reichthums und seiner Fülle an andre, wie er das Wort (den Begriff) nur hat, indem er ihn ausspricht, überhaupt nur hat, indem er gibt, nur empfängt, indem man von ihm nimmt, nur ist, indem er andre seines Seyns theilhaft macht. So wie umgekehrt der böse Geist durch Nehmen und Berauben andrer nur sich selber dürftiger und leerer macht, durch das Verfinstern, nur sich selber verfinstert. Wenn darum nichts thörichter seyn kann, als die Einbildung und der Neid auf sein Wissen, als eines eigenthümlichen selbstischen Besitzthums, so sehen wir, wie der einzelne Mensch auch was das Wissen betrifft sowohl sich gegen seine Vorfahren versündigen kann, als gegen seine Nachkommen, daß er jene wie diese verletzen und plündern kann. — Erstre nämlich, indem er das an ihn übergegangne (tradirte) geistige Kapital nicht als solches, nämlich als productives Kapital bewahrt, letztre aber oder seine Nachkommen nicht nur damit, sondern auch noch damit, daß er sie um die Früchte bringt, welche er ihnen durch eigne Pflege jenes Kapitals hätte seinerseits überliefern sollen, quia non progredi est regredi. —

Wenn das Gesagte Ihnen m. H. die Ueberzeugung und den Muth zur Hoffnung geben soll, daß die dermalige sich auf die Spitze getrieben habende Opposition des Alten und Neuen auch in der Religionswissenschaft eine innigere Wiederverbindung beeder und eine tiefere Begründung der Wissenschaft selbst zur Folge haben muß und wird, so kann es Ihnen auch Einsicht in die ideale (centrale und universelle) Natur des Christenthums in Bezug auf jenen solidairen Verband der Menschen in ihrem Wissen, Wollen und Wirken geben, von dem ich sprach. Denn die Frage nach dem Christenthum ist doch nur die Frage nach der Mitte unsrer Geschichte; ob nämlich diese eine solche (und zwar organische, wahrhafte) Mitte hat oder nicht und somit begrifflos

fortläuft, welche Mitte in Folge ihrer centralen oder idealen Natur sich sowohl universell als partiell allgegenwärtig und effectiv als solche erweisen muß, in jedem einzelnen Menschen so gut, als in allen. Es ist darum nur die begrifflose nichtideale Auffassung der Geschichte, welche uns die Anerkenntniß dieses organischen Verbands aller Menschen zu Einem, und somit des Christenthums trübt und verdunkelt, und welche die Unentbehrlichkeit der speculativen Erkenntniß nicht einsieht, weil alles Centrale nur der Speculation sich aufschließt; wogegen der Empyrie von ihrem abstracten und blos peripherischen Standpunkt aus das Eine als zersplittert, das Bleibende und Ewige als zeitlich, das Nothwendige als zufällig und willkührlich sich zeigt, und nichts darum falscher seyn kann, als jene Behauptung Jacobi's, daß die Speculation zum Atheism führt, da dieser Vorwurf im Gegentheil die blos empyrische Erkenntnißweise trifft, wenn sie gleich meint, das allein positive ergriffen zu haben. So doch weder die empyrische (wie man sagt: practische) noch die abstracte (theoretische) Auffassung eines Gegenstandes dessen positive Erkenntniß gibt, sondern nur die aus der Conjunction jener beeden hervorgehende wahrhaft ideale und geniale Auffassung desselben. Wenn man darum ideales und reales einander entgegensetzt, so kann man hiebei nicht die Idee, sondern nur ihre Figur, und auch nicht die wahrhafte, sondern nur die schlechte Realität meinen. Ist es aber ein und dasselbe organisch-vermittelnde Bildungsprincip, welches in der Geschichte des Individuums wie der Gattung herrscht, so muß sich diese Identität besonders in den Hauptmomenten der einen und der andern Geschichte und in der Conformität beeder nachweisen lassen, wie man denn z. B. das, was ausser dem einzelnen Menschen in andern Individuen geschieden hervortritt, in selbem wieder, aber hier nur in einzelnen Momenten, nachweisen kann, und zwar aus dem schon von Proclus angegebnen Grund, daß alles was

ausser und über dem Individuum in gesonderten Regionen und Agenten (gleich als Gestirnen) vorgeht und besteht, in ihm sich in einzelnen Kräften und Eigenschaften oder Gliedmassen gestaltet und repräsentirt, auf welcher richtigen Idee die ganze Physik der Alten als Astrologie beruhte. Wenn darum jeder aufmerksame Leser der heil. Schriften täglich diese wunderbare Conformität des äussern universellen Geschehens mit dem partiellen Geschehen in ihm und für ihn gewahrt, und sich oft des Ausrufs nicht erwehren kann: mutato nomine historia (nicht fabula) narratur de te! — so ist oder wäre es Sache der Religionslehrer die heil. Schriften von diesem tiefern mystischen d. h. speculativen Standpunkt aus, pragmatisch zur Erbauung des Geistes nicht minder als des Gemüths darzustellen und zu erklären.

VI. Vorlesung.

Nachdem ich mich in den bisherigen Vorlesungen über die Gründe erklärte, welche mich zum gesonderten Vortrage der speculativen Theologie bestimmten, (einer Scienz, welche man in frühern Zeiten als doctrinelle Mystik, in neuern aber zum Theil unvollständig genug als Religionsphilosophie vortrug) so wende ich mich nun zur Aufstellung jener Gründe, welche mich ferner dazu bestimmten, für den propädeutischen Theil dieser speculativen Theologie als Dogmatik, den anthropologischen Standpunkt zu fassen.

Da nämlich die Religion als Wissenschaft, lediglich auf der richtigen, gründlichen und klaren Erkenntniß des normalen sowohl als des abnormen und des restaurirenden Verhaltens des Menschen zu Gott, zum Menschen und zur intelligenten wie nichtintelligenten Welt beruht, und da es der Beruf des Religionslehrers ist, jeden Menschen, sofern

er will, über dieses dreifache Verhalten klar sehen zu machen, oder aufzuklären — so behaupte ich, daß man sich bisher diese Erkenntniß damit erschwerte, und verdüsterte, daß man entweder die Kenntniß des Menschen, somit den anthropologischen Standpunkt übersprang, und sogleich, ohne in dieser Erkenntniß sich orientirt und vorbereitet zu haben, zur Gotteserkenntniß sich erheben wollte; oder indem man umgekehrt, diesen vermittelnden Standpunkt gleichfalls verlassend, sofort zur äussern Welt heraus und herab sich wendete, um lediglich von ihr also von unten auf zur Gotteserkenntniß zu gelangen.

Es sind nun aber vorzüglich zween Gründe, welche den Theologen und Philosophen von dieser doppelten Einseitigkeit oder von diesem zweifachen Extrem hätten bewahren können und sollen, und zwar liegt der eine dieser Gründe in der ursprünglichen Bestimmung des Menschen, Bild Gottes in der Welt und für die Welt zu seyn, so wie der andre Grund in der durch den Fall des Menschen und durch seine Abkehr von Gott und Zukehr zur Welt (oder Einkehr in sie), eingetretnen Entstellung und Verdüsterung des Gottes-Spiegels im Menschen liegt, welcher zween Gründe Beleuchtung uns nun beschäftigen wird.

Es leuchtet nun wohl sogleich ein, daß nur derjenige die Erkenntniß des Menschen als solche vorbeigehen und sie der Erkenntniß der Welt nachsetzen kann, welcher den Menschen ausschliessend als Weltbild und nicht als Gottesbild, als microcosmus und nicht als microdeus anerkennt, so wie es einleuchtet, daß man der Religion die Urbestimmung des Menschen, Repräsentant Gottes in der Welt zu seyn, nicht zugeben kann, ohne das Bedürfniß dieser Repräsentation für diese Welt anzuerkennen, welches nicht etwa blos in der Vollendung derselben, sondern in ihrer Restauration bestand, so daß es die Bestimmung des Menschen war, diese Gottesbedürftige, Gott-leer und Gott-fern gewordne Welt wieder mit Gott zu vermitteln. Womit die Fragen:

nach dem Urstand dieser Welt, und nach jenem ihrer Gottesleere (Eitelkeit) mit jener nach dem Urstand des Menschen zwar zusammenfallen, ohne daß jedoch diese drei Fragen mit einander vermengt werden dürfen; deren genügende Beantwortung übrigens freilich nicht durch eine Kinderlehre nach dem simplen Wortverstand der Genesis abzufertigen ist, mit welcher als einer gleichsam rückwärts sehenden Apocalypse die heiligen Schriften eben so geheimnißvoll beginnen, als sie mit einer vorwärts sehenden Apocalypse enden. — War es aber der ursprüngliche Beruf des Menschen, die Welt mit Gott zu vermitteln, so folgt hieraus, daß auch die Erkenntniß Gottes wie der Welt nur durch die Erkenntniß des Menschen zu vermitteln steht, und daß folglich die Versäumniß dieser Erkenntniß, sohin die Verkennung seiner Natur, die trübe und trübende Hauptquelle der Nichtkenntniß Gottes sowohl als der Welt seyn muß. Man kennt das Wesen nicht, wenn man sein Gesetz nicht kennt, man versteht aber dieses Gesetz nicht, wenn man seinen Zweck nicht kennt; man versteht darum das moralische Gesetz des Menschen nicht, wenn man dessen Zweck nicht versteht oder läugnet, und man kann also sagen, daß, falls der Mensch nur wahrhaft an sich (an seine ursprüngliche Größe und Sendung) glaubte, er auch an Gott als seinen Sender glauben würde. — Wie ich Ihnen m. H. aber bereits früher zeigte, so verkennt man den Menschen auf doppelte Weise, einmal, indem man ihn zwar als höchstes Product der Welt nimmt, als solches aber ihn doch ihr völlig und constitutiv subordinirt oder subjicirt hält, das andremal, indem man ihn selbst über Gott stellt, mit der Behauptung, daß Gott (der allgemeine Weltgeist) nur in ihm zu sich selber kömmt, und nur als Mensch sich da ist. — Auf solche Weise den Menschen mit der Welt oder mit Gott vermengend, läugnet man ihn nach seinem wahrhaften Wesen, und den Menschen läugnend (das Bild Gottes) läugnet man auch Gott (das Original), auf dieselbe

Weise, auf welche Spinoza das Geschöpf (die Welt) läugnend, Gott als den Schöpfer läugnete.

Nur im Vorbeigehen oder vorläufig kann ich übrigens Ihnen m. H. hier bemerken, daß diejenigen, welchen etwa die von uns dem Menschen als Bild Gottes in der Welt und für sie (somit sowohl für die intelligenten als nichtintelligenten Weltwesen) hiemit vindicirte Würde zu hoch scheint, schon im Verständniß des Worts: Sabath (in der Genesis) ihren Zweifel hätten lösen können, indem dieses Wort die Ruhe Gottes d. h. sein Sich Niederlassen oder seine Innwohnung in der Schöpfung (nicht zwar in Seinem Wesen aber in Seinem Bilde) andeutet, *) welche nur durch den Hervorgang des Menschen möglich war. Wie denn die Unruhe, welche als das opus sex dierum begleitend, und in die Vollendung dieses Werks als gleichsam eines Kampfes, in der Ruhe oder Feier des Sieges sich endend, geschildert wird, wohl auf nichts anders hindeutet als auf eine stufenweise (diese Stufen heissen Tage), Bindung oder Tartarisation einer Reaction, d. i. auf eine stufenweise geschehende Ausscheidung und Präcipitation jener finstern titanischen Mächte, von welchen alle Mythen sprechen. Daß nun dem Menschen die Besieglung und Verwahrung der Schöpfung gegen diese Reaction oder die Macht der Schlüssel anvertraut ward, ist zwar eben so wenig im simplen Wortverstand der Genesis zu finden, als selber über das Entstehen und Bestehen jener Reaction sich ausspricht, obschon mit der Läugnung derselben sowohl das Judenthum als das Christenthum fallen würden. Weswegen es zu bedauern ist, daß noch immer so viele der Gottesgelahrtheit Beflißne, unter Katholiken und Protestanten das Bedürfniß einer gründlichen Theorie des Bösen nicht einsehen, ich meine nämlich des mundanen und nicht blos des im Menschen seyenden Bösen, und daß sie im Ge-

*) S. das erste Heft der spec. Dogmatik.

gentheil es sich angelegen seyn lassen, dieses mundane Böse, zur Ehre des Schöpfers, wie sie meinen, überall möglichst zu dissimuliren, und zu ignoriren, worin sie zwar den ältesten Theodicäisten — Elihu — zum Vorfahrer haben, welcher indeß mit seinem Versuch einer Hinwegerklärung des Bösen aus der Welt (somit aus den intelligenten wie nichtintelligenten Weltwesen) bei Gott keine Ehre einlegte.

Ich wende mich nun zur Rechtfertigung des zweiten Grundes, welcher mich bestimmte, in dem präparativen Theil der speculativen Dogmatik mich auf den anthropologischen Standpunkt zu stellen. Da indessen die Einsicht in die Verdüsterung der unmittelbaren Erkenntniß Gottes, welche beim Menschen durch seinen Abfall von Gott eintrat, und auf welche ich mich in der Rechtfertigung jenes Grundes beziehen muß, eine gründlichere Bekanntschaft mit einigen Principien der allgemeinen Erkenntnißlehre voraussetzt, als Sie m. H. solche aus den bisherigen öffentlich bekannt gewordnen Darstellungen der letztern zu schöpfen vermochten, so habe ich es um so nothwendiger gefunden, diese Principien Ihnen hier mit den nöthigen Erläuterungen vorzutragen, als ich mich in der Folge öfters auf selbe beziehen werde, und als Sie hieraus die Ueberzeugung gewinnen können, daß die Gebrechen in der Erkenntnißlehre überhaupt, in allen Zweigen der Speculation, besonders aber in der speculativen Religionswissenschaft ihren verderblichen Einfluß kund geben.

VII. Vorlesung.

Nur der sich selber Erkennende (bei sich selber Seyende) erkennt Andres, wie nur der oder das sich Empfindende Andres empfindet, nur der sich selbst Be- oder Ergründende (Tragende) Andres begründet (trägt), nur der sich selbst

Bewegende Andres bewegt. Nur der sich selber Erleuchtende oder Beleuchtende, oder sich selber Aussprechende Andres erleuchtet und ausspricht. Und dieses Andre kann und soll also auch nie vom Selbsterkennen getrennt, und ausser diesem (dem Geist oder Subject) etwa als Ding an sich vorgestellt werden.

Nicht nur allein bedingt aber die Selbsterkenntniß die Erkenntniß des Andern, sondern letztre nimmt auch die Weise (gleichsam Farbe), der erstern an. Scimus quod sumus.

Dieses erkannte und erkennbare Andre ist als Object ein sich selber gleichfalls Erkennendes (Empfindendes, Schauendes u. s. f.), d. i. ein Auge sieht ein andres, ein Ohr oder Hörendes, hört ein andres, und das oder vielmehr der Erkannte, Geschaute, erkennt, schaut, weiß nicht nur sein Erkanntseyn und Werden, sondern er erkennt hiemit auch seinen Erkenner, empfindet den, der sich ihm empfindlich macht, wie er selber von ihm erkannt und empfunden wird.

Oder dieses Andre ist ein Selbstloses, Empfindungsloses, also nicht selber ein Auge, Ohr u. s. f., welches hiemit zwar erkannt, beleuchtet und ausgesprochen wird, aber nicht selber erkennt, leuchtet und sich ausspricht.

Nur zu häufig wird in unsern Erkenntnißlehren der Begriff des Erkennens und Erkanntseyns schier allein auf diesen zweiten Fall beschränkt, wo nämlich das Gesehene nicht wieder ein Auge ist, somit ausschliessend auf die Erkenntniß selbstloser, nichtintelligenter Wesen, denen man darum auch allein Objectivität oder Seyn einräumt, das Bewußtseyende dagegen nur als ein Attribut, Eigenschaft oder modus dieses selbstlosen, oder subjectlosen Dings an sich betrachtet.

Endlich wird aber auch die dritte (in genetischer Ordnung die erste) Erkenntnißweise nicht bestimmt genug von den beeden vorgehenden unterschieden; nämlich jene, wo das anerkannte (wenn auch nicht erkannte) ergriffne (wenn

auch nicht begriffne) Object, weder dem Erkennenden gegenüber, noch unter ihm, sondern über ihm, gleichfalls als Auge steht, und das Erkennende sein Erkanntwerden oder Seyn von letzterm erkennt und weiß, obschon nur als von ihm (diesem Höhern) ihm (dem Niedrigern) gegebene oder aufgegebene Erkenntniß.

In der erstern von diesen drei Erkenntnißweisen erkennt das Erkennende so wie es erkannt wird, in der zweiten erkennt es und wird nicht erkannt, in der dritten erkennt selbes zwar sein Erkanntseyn, erkennt aber hiemit sein ihn Erkennendes noch nicht. Diese Triplicität entspricht übrigens jener bei Scotus Erigena, einer natura naturata et naturans, einer naturata non naturans, und einer naturans non naturata. —

Näher erwogen zeigt sich uns aber dieses Anerkennen seines Erkanntseyns (oder Gedachtseyns) von einem Höhern, eben als der elastische Punkt oder als das punctum saliens, von dem alles übrige Erkennen ausgeht, und in dem es gründet. Es verhält sich nämlich mit dem Erkennen wie mit dem Lieben, oder vielmehr beede sind hier Eins. Cognovit eam — denn eben nur indem z. B. der Mensch sein Geliebtseyn von Gott inne wird, erlangt er hiemit das Vermögen, sowohl Gott wieder zu lieben (anteros), als sich, Andre und selbst die Natur unter ihm. Und wie der Mensch das Vermögen dieser dreifachen Liebe nur als eine Gabe Gottes empfängt, so empfängt er sein dreifaches Erkenntnißvermögen gleichfalls nur als eine solche Gabe.

Hieraus aber folgt, daß so wie alle Moralsysteme im Princip atheistisch sind, welche den hier angezeigten Nexus jener dreifachen Liebe ignoriren, und ein andres Princip als diese Liebe aufstellen, *) nicht minder alle jene Erkennt-

---

*) Man hat zwar jene Behauptung sehr rührend und erhaben gefunden „daß der Mensch Gott auch ohne Gegenliebe zu lieben

niß- oder Bewußtseynstheorien im Princip als atheistisch erklärt werden müssen, welche denselben Nexus für jenes dreifache Erkennen läugnen oder ignoriren, und welche die Erkenntniß Gottes, so wie jene andrer Intelligenzen und Nichtintelligenzen lediglich vom Selbsterkennen (Selbstbewußtseyn) des Menschen deduciren wollen. Eine Deduction welche übrigens nicht minder absurd ist, als jene welche alle Liebe von der Selbstliebe des Menschen deduciren wollte oder will. Wie nämlich die Liebe (als Adoration) nicht vom Erkennen, sondern vom Erkanntseyn (Schauen) nicht vom Begreiffen, sondern vom Bewundern des Unbegreiflichen, sich zu schauen Gebenden ausgeht, so müßte der in Wahrheit sich selber Liebende, also sich selber Anbetende, sich selber bewundern, somit sich selber unbegreiflich finden, was aber nicht ist, indem ihm Gott das Vermögen sich selber zu erkennen gibt.

In der That liegt uns aber allen die Ueberzeugung von der hier ausgesprochnen Priorität des Erkanntseyns unser selbst von einem uns Höhern nahe genug, wie es denn falsch ist, wenn man sagt, daß der Mensch nur einen Trieb und Verlangen nach Erkennen oder Ergründen sein selbst, eines andern und der selblosen Natur hat, und nicht auch nach seinem Erkannt- oder Ergründetseyn von einem ihm Höhern. Was sich schon im Gewissen sowohl desjenigen zeigt, der, wie man sagt, ein gutes Gewissen hat, und in diesem seinem Erkanntseyn ruht und gründet, (denn wie das Ruhen überhaupt ein Bewegtwerden, so ist es hier ein Erkanntwerden), als desjenigen, der seinem ihn beunruhigenden Gewissen sich zu entziehen strebt; weil dieses Gewissen eben nichts anders ist, als das Gewißwissen seines

vermöchte", aber dieser Behauptung liegt nur ein aufgespreizter Stolz zum Grund, da eben die Liebe Gottes im Menschen nur Anteros oder Gegenliebe ist, und der Mensch somit nicht etwa Gott in der Großmuth überbieten kann.

Gewußtseyn von einem Höhern, Ueberschwenglichen, was unsern Moralphilosophen indeß nicht klar geworden zu seyn scheint, weil sie sonst mit Kant keinen moralischen Gesetzgeber und Richter erst zu postuliren nöthig gefunden hätten.

Mit dem oben ausgesprochnen Satz: scimus quod sumus, oder auch: quidquid cognoscitur, per modum cognoscentis cognoscitur, will man nur sagen, daß, wenn auch schon Wahrnehmendes und Wahrgenommenes, Vorgestelltes und Vorstellung, Erkennendes und Erkanntes im Grunde dieselben bleiben, doch, insofern noch eine Mobilität der Relation zwischen beeden besteht, das Erkannte sich gleichsam mit und nach dem Erkennenden wandelbar zeigen und wenigst so lange verwandeln muß, als diese Mobilität noch besteht, und die Erkenntniß selber hiemit noch nicht fixirt, bewährt oder wahrhaft geworden sich zeigt, worüber ich Sie m. H. vorzüglich auf die Phänomologie des Bewußtseyns von Hegel verweise.

Auf diese Mobilität des Erkennens kann auch bezogen werden, was Proclus von dem Unterschied des Erkennens eines höhern und niedrigern Wesens sagt, worüber er sich in seinen theologischen Institutionen auf folgende Weise ausdrückt. „Jeder Gott erkennt das Getheilte ungetheilt, das Zeitliche zeitlos, das Nichtnothwendige nothwendig, das Wandelbare unwandelbar, überhaupt nach jedes Ordnung in seiner (höhern) Ordnung und Weise. Da nämlich alles, was bei den Göttern seyn mag, nur nach ihrer Eigenthümlichkeit bei ihnen ist, so kann die Kenntniß des Niedrigern nicht nach dieser (seiner) niedrigen Natur, sondern nur nach ihrer (der Götter) eignen Ueberschwenglichkeit in ihnen seyn. Die Kenntniß des Vielen und Eindrucksfähigen (unfrei Leidenden) wird also bei ihnen eingestaltig und unleidend seyn. Denn das Göttliche nimmt nicht (gezwungen und unfrei) vom Niedrigen dessen Erkenntnißweise auf, so daß seine Erkenntniß derselben nie-

drigen Natur wäre, sondern umgekehrt, dieses Niedrige, falls es vom Höhern hierin nicht seiner Niedrigkeit enthoben wird, ist unbestimmt am Bestimmten der Götter, es wandelt sich an ihrem Unwandelbaren, es nimmt das Eindruckslose (nur frei Leidende, sich bestimmen oder erfüllen Lassende) mit unfreiem Eindruck auf, das Einfache zusammen gesetzt (das Concrete abstract), das Unzeitliche zeitlich, das Unräumliche, weil in sich und nicht in einem Andern seyende, räumlich oder örtlich, u. s. f." — Aus dieser Einsicht eines Heiden (welche auch die Providenz oder die vorsorgende Erkenntniß eines Höhern für ein Niedriges begreiflich macht) können wir nämlich bereits für das religiöse Erkenntniß die wichtige Folge ziehen, daß, falls ein Erkennendes wie immer aus seiner höhern (primitiven) Ordnung (locatio oder Gesetz) in eine niedrige weicht, auch die Erkenntnißweise sich ihm entsprechend ändern muß, jedoch mit dem wichtigen Unterschied, daß wenn es frei in diese niedrige Ordnung sich herabläßt (einen Fall, den Proclus nicht bemerkte), selbes auch nur frei (beliebig) die jener entsprechende niedrigere Erkenntnißweise annimmt, ohne die höhere hiemit aufzugeben, *) so wie der frei Lie-

---

*) Es gilt nur von dem materiellen Sehen oder Sichtbaren, daß das Sichtbare zugleich das Unburchsichtige ist. So wie z. B. die Gase sich penetrirend doch sich nicht vermischen oder confundiren, oder wie wir durch eine lautre Flamme eine andre sehen. Die künstlerische Darstellung der Verklärung des irdischen Leibes (als seines cesser de peser et d'être ténebreux), verträgt sich darum mit keinem Schatten an diesem Leibe, was aber bei Raphaels Gemählde der Transfiguration nicht beachtet worden ist, bei welchem Gemählde der Betrachter unwillkührlich mit der Vorstellung des irdisch-schattigten jene des irdisch-schweren verbindet, und den darum das Schweben der Figur beunruhigt. Die Naturphilosophie oder Physik hat aber noch diese Identität des Schweren und Finstern, so wie jene des Lichten und Leichten nachzuweisen. Letztres ist das Tragende, z. B. die Sonne.

bende sich von dem Geliebten bestimmen (erfüllen) läßt, ohne seiner freien Selbstbestimmung verlustig zu gehen, — wenn selbes aber unfrei in dieser niedrigen Ordnung sich befindet (in selbe also fiel und in ihr befangen ist), die Erkenntnißweise dieser niedrigern Ordnung ihm auch unfrei und aufgenöthigt bleibt. In welch letzterm Falle darum ohne einer Vermittlung, d. h. ohne einer vorübergehenden oder bleibenden Wiederherstellung jener verlornen ersten und höhern Relation die ihr entsprechende höhere Erkenntnißweise nicht zu erlangen steht, auf welcher Ueberzeugung der Begriff des Cultus als des Orakels u. s. f. beruht. Endlich gibt Ihnen m. H. dieser Satz aus der Erkenntnißlehre die Einsicht des Verhältnisses des Glaubens zum Schauen, (denn nicht Glauben und Wissen, sondern Glauben und Schauen stehen in unmittelbarer Relation) für ein solches seiner höhern Region entrücktes, in einer niedrigern festgehaltnes Schauendes, indem Sie leicht einsehen, daß wenn letzterm schon das Schauen genommen ist, doch der Zug nach solchem in ihm bleiben, oder doch in ihm wieder erweckbar seyn muß, welcher Zug, wie dieses von aller Attraction gilt, und bereits früher von uns bemerkt ward, eine actio in distans und eben das ist, was man den Glauben des Unsichtbaren, an dieses, oder ihm nennt, gleich viel hier ob das so Gezogne den Zug in sich frei aufnimmt, oder ihn nur unfrei leidet. — Falls das Eisen Empfindung und Bewußtseyn hätte, würde es sagen, daß es den entfernten Magnet, dessen Zug es in sich inne wird und ihm folgt, zwar nicht schaut aber doch an ihn, und ihm (dem Unsichtbaren) glaubt. —

VIII. Vorlesung.

Man kann sagen, daß so, wie der Erkennende geschaut wird, der Schauende erkannt wird. Was ich nämlich er-

kenne, das schaue und durchschaue ich zugleich, und mein Schauen ist somit ein freies, actives, ungenöthigtes; was aber mich erkennt, dessen Schauen kann meinerseits nur ein gegebnes oder genöthigtes und nicht actives seyn, oder selbsterzeugtes. Die Bestimmung des Erkenntnißvermögens (des geistigen Auges) ist dessen Erfülltheit, aber diese Erfülltheit kann eine freie und befreiende; sie kann aber auch eine unfreie und unfrei machende seyn, und das Auge vermag sich von letzter (der sogenannten blinden Anschauung) nicht frei zu machen, und diese aufzuheben, ohne der Vermittlung und Hilfe jener activen oder wie man sagt, luminösen Anschauung. Der Aufhebungsact der passiven Erfülltheit und der Gewinnungsact (Eingeburt) der activen, d. i. die Negativität und Positivität fallen hier zusammen, wie es derselbe Blitz nach J. Böhm ist, der die Finsterniß aufhebend (verzehrend) sich mit Licht erfüllt. — Wenn mein a schauen eben mein Begriffenseyn oder auch mein Verschlungenseyn von a aussagt, so wird das Bestreben der Aufhebung dieses Begriffenseyns, falls es gelingt, meine Befreiung von diesem (passiven) Schauen zur Folge haben, und so wie der Erkenntnißprozeß in dieser Hinsicht ein Befreiungsprozeß ist, so wird dessen Resultat oder Product das nun von mir erkannte (durchschaute) nicht mehr blos geschaute a seyn, als Apparenz die nicht mehr mir impenetrabel ist, und in welche also die vorerst impenetrable Anschauung verwandelt und verklärt ist. Ich kann aber wie gesagt, diese niedrigere passive Erfülltheit in mir nicht aufheben, ohne eine active Erfülltheit in mich aufzunehmen, und da, wie wir bereits früher vernahmen, für das endliche Wesen diese Aufnahme keine Selbsterzeugung ist (kein Alleinwirken, wenn auch Mitwirken), somit nur Gabe eines Höhern, oder Theilhaftwerden seiner Selbsterleuchtung, so kann ich nur im Erkanntseyn von diesem Höhern, und also doch nur mittelst eines obschon activen und bekräftigenden Schauens jene Aufhebung des passiven Schauens

in mir gewinnen. Und das Bestreben nach Erkenntniß als Aufhebung dieses Schauens würde das Bestreben seyn, das Licht zu erleuchten oder den Grund zu ergründen, und würde insofern es Erfolg hätte, mich des Lichts und des Grundes berauben; woraus aber auch unmittelbar folgt, daß das Licht in jeder Region selber kein blindes, sondern ein sehendes seyn muß. — Wie überhaupt mein Schauen eines mich Durchschauenden die Apperception meines Durchschautwerdens mit sich bringt, welche Zweiheit der Momente des Schauens und Durchschauens übrigens auch für das Selbsterkennen gilt, und zwar par excellence, worüber besonders J. Böhm nachzusehen ist, welcher die Aufhebung oder Subjicirung der unmittelbaren Anschauung in der Fassung des Worts nachwieß, womit die luminöse Selbstanschauung gewonnen und jene erste als Bild (sophia) ausgesprochen wird. —

Die hiemit gewonnene Einsicht in das Verhalten des Erkennens als Durchschauens zum Schauen führt weit, und ich begnüge mich hier, nur einige Folgerungen in Bezug auf das religiöse Erkennen aus selber zu ziehen. Wenn nämlich die Philosophen die unbegriffne Anschauung blind nennen, weil sie erst durch Vermittlung ihrer Aufhebung zur Erkenntniß erhoben werden muß, so können wir doch hierunter nicht jene luminöse Anschauung meinen, welche zwar nicht das Begreifen sondern Begriffenseyn des Schauenden aussagt, welche aber diesem eben die Macht des Erkennens oder Aufhebens jener passiven Anschauung gibt, wie denn auch die Worte: einer Evidenz oder Intuivität der Erkenntniß andeuten. Und wenn ferner die aufhebende und aufgehobne Anschauung schon unterschieden werden müssen, so soll man doch keine von der andern abstract sich vorstellen wollen, und vielmehr die Ueberzeugung fest halten, daß jede Erkenntniß nur dann vollendet ist, wenn beede in ihrer Vermittlung als Substanz und Hülle, als Geist und Leib zusammen gehen. Ferner muß der zwar hier nicht

schon weiter ausführbare Satz aufgestellt werden, daß wenn das endliche Erkennende für sein Erkennen und Begreifen nach oben seine Gränze hat und haben muß, selbes auch in seinem Erkennen oder Durchschauen nach unten seine Gränze finden wird und muß, oder daß sein Begriff jedesmal in Mitte zwischen einer Höhe, zu welcher es nicht mehr sich zu erheben, und einer Tiefe, bis zu welcher es nicht mehr hinunter steigen kann, sich halten und nur erhalten wird, das uns Unaussprechliche folglich sowohl jenes ist was uns zu hoch, als jenes was uns zu tief liegt, wie wir einen uns zu hohen Ton eben so wenig fassen, als einen uns zu tiefen. — Jenseits dieses Maaßes oder Horos liegt für den endlichen Geist nach beeden Richtungen das Böse. Und endlich können Sie m. H. schon hieraus das für alle Manifestation geltende Gesetz begreifen: daß jedes Höhere im descensus sich nur mittelst seiner Remission und also Umhüllung (Sensibilisation oder Färbung), jedes Niedrigere im ascensus nur mittelst einer Intension und Enthüllung manifest zu machen vermag. — Hiemit tritt aber auch der religiöse Affect der Bewunderung und der mit ihm verbundne jener Liebe, welche Verehrung (Adoration) ist, wieder in seine alten Rechte, so wie jenes philosophische: nil admirari! in seine gebührenden Schranken zurück tritt. Ich sage, daß der Affect der Bewunderung und der von ihm untrennbaren Verehrung religiöser Natur sind, denn eigentlich folgt man doch nur frei (con amore) jenem, den man verehrend liebt, man liebt aber verehrend nur, den man bewundert, und bewundert nur, den man als unbegreiflich schaut, admiramus quia non scimus (non sumus), non scimus quia non facere possumus, oder dessen Thun wir nicht begreifen, was uns aber eben darum mit Licht und Kraft in demselben Verhältnisse erfüllt, als wir uns ihm öffnen, d. h. uns (seiner Unbegreiflichkeit als Wunder, frei Zeugniß gebend) gegen selbes vertiefen oder demüthigen. Du bist der Gott, der Wun-

der thut, und der nichts als Wunder thut, ruft der Psalmist. — Die Nichtunterscheidung und die Nichtsuperiorität des Gebers vom und über den Empfänger (z. B. Gottes vom Geschöpf) würde das Geben und Empfangen eben so einstellen, als ihre Abkehr und Trennung.

IX. Vorlesung.

In der neuern Philosophie ist, wie Ihnen m. H. bekannt seyn muß, der Begriff des Subjects (dieses Wort im activen Sinne genommen) in Bezug auf das Object schärfer und klarer gefaßt worden, als dieses früher geschah, und vorzüglich verdanken wir Hegel'n die tiefere, speculative Entwicklung des Begriffs des Subject-Objects als Geistes. Theils zur Erläuterung und Erweitrung, theils zur Berichtigung des über diese Fundamentaldoctrin in der Erkenntnißlehre überhaupt bis jetzt bekannt gewordenen, mögen nun folgende kurz gefaßte Sätze dienen, auf welche ich mich in der Folge meines Vortrags öfters werde berufen müssen, und welche Ihnen nebenbei die Ueberzeugung bestärken können, von dem Einfluß den zu jeder Zeit der Zustand der speculativen Philosophie auf jenen der Religionswissenschaft hat, so daß, wenn man sagt, daß die Speculation zu irgend einer Zeit irreligiös geworden sey, hiemit nur ausgesprochen wird, daß die Religionswissenschaft in demselben Verhältnisse unspeculativ oder geistlos geworden ist.

1) Jede Selbheit als solche, nämlich als bei sich selber seyend oder als Subject, vermag nicht anderst, als durch die Vermittlung der Objectivirung sich geltend zu machen, oder sich mit sich selber zusammen zu schliessen. Primitiv kann sohin dieses Object nur als mit dem Subject zugleich, und zwar als dessen Product, und als Mit-

tel zum Zweck (nämlich zum Zusammenschliessen des Subjects mit sich) betrachtet werden; so daß vom Begriffe des Objecs (Daseyns) jener des Products und des Mittels nicht trennbar ist, und die Frage nach dem warum (pourquoi) des Objects stets jener nach dem wie (comment) desselben vorangeht. — Es kann nur das Auge seyn, was sich mit Sichtbarem, und das Ohr, was sich mit Hörbarem erfüllt. u. s. f.

2) Wenn nun aber das Subject als Producens in das Object als Product von einem ersten unmittelbaren Centrum uns, und zwar nach zween Richtungen zugleich ausgeht, und von beeden sich begegnend wieder in sich zurück geht, in diesem sich wieder Finden es erst zum wahrhaften Product bringt, und in und mittelst diesem sich mit sich, das sich Ungleiche sich gleich machend, zusammenschließt; — so ist es falsch, das Subject dem Object, wie bisher meistens geschieht, dualistisch entgegen zu setzen, und man hat vielmehr das erstere in seinem Ausgang, Eingang und Innebleiben, d. i. in seinem Ternar zu begreifen, welcher zwar primitiv mit seinem Product eins, jedoch von ihm unterschieden ist, indem das Subject als Anfang und Ende des Objects, dieses in seiner Mitte nehmend, selber seine Mitte in ihm gewinnt. Jenes Innebleiben im Ausgehen und Eingehen ist das Athmen und Leben des Subjects, weswegen der Begriff der Seele (als eines Brennens) von jenem ihres Geistes als Odems u. v. v. untrennbar ist.

3) Das Subject gewinnt diese Mitte und dieses sein wahrhaftes Product in welchem es (sich genügend) inne bleibt, nicht unmittelbar, oder im ersten Momente seines Ausgangs, sondern mittelbar durch Aufhebung eines ersten unmittelbaren Ausgangs und Eingangs, welche zween Momente aller Production ich Ihnen m. H. bereits in der letzten Vorlesung als die zween Momente der unfreien und der befreienden Anschauung bemerklich machte; und welche Zweiheit der Momente sich aber freilich nur in der Hem-

mung oder Störung des Processes als solche d. i. als Entzweiung bemerklich macht.

4) Es muß aber in Betreff aller Production die Einsicht gewonnen werden, daß selbe nicht unmittelbar, sondern mit Hilfe von Attributen als Organen geschieht, welche den Vermögen des Subjects entsprechen, und durch welche (als Mittel) dieses jene effectiv oder geltend macht. Aber auch diese Attribute treten nicht unmittelbar mit dem producirenden Subject in Verbindung, sondern wie z. B. in den drei Redetheilen jedes Satzes die Verbindung (oder Trennung) des Subjects und Prädicats nur mittelst des Verbums als des eigentlichen Attributor's geschieht, so hat man auch für jede Production denselben Ternar anzuerkennen. Es ist nämlich dieses Verbum, welchem als ihrem Centrum jene Attribute, als Kräfte untergeordnet sind.

5) Das hier bemerklich gemachte Gesetz der Attribute gilt allgemein, und ist von der Philosophie bisher zu wenig beachtet geblieben. Das erste Princip nämlich, manifestirt sich durch Productionen ausser der Zeit (immer und überall) für welche es ihm inhärirende Attribute anwendet, und welche unter sich als Eigenschaften unterschieden sind (in personis proprietas); es manifestirt aber auch Productionen in der Zeit, für welche selbes ausser der Beihilfe jener ihm inhärirenden, von ihm unscheidbaren Organe, andre anwendet, welche ausser ihm und von ihm sind, durch es wirken und doch nicht es selbst sind, womit das constitutive Gesetz der zeitlichen Dinge und die Doppelaction im Universum erklärt wird.

6) Indem das Subject seine Mitte gewinnt, gewinnt es diese als Productionskraft, und wenn man diese gewonnene Kraft sich auszusprechen, den Genitus nennt, so muß man dieses Wort nicht mit dem ausgesprochnen Wort, oder mit dem vermengen, was durch dieses Wort ausgesprochen wird, oder producirt (sey es imanent oder emanent); in Bezug auf dieses eingezeugte Wort elevirt sich der Genitus,

in Bezug auf das durch selbes producirte steigt er herab. Man kann nämlich sagen, daß das Subject, indem es das Wort (die Macht sich auszusprechen oder zu entwickeln) gewinnt, sich vergeistigt, daß es aber, indem es sich ausspricht, Leib anzieht, hiemit sich confirmirt, beschließt oder Negativität gewinnt.

7) Wenn schon der Proceß der Subjectivirung immanent, wie emanent demselben Gesetz (der Vermittlung durch eine Production u. s. f.) folgt, so findet zwischen beeden doch der wichtige Unterschied statt, daß bei erster oder der immanenten Production das Subject sich im Wesen oder wesentlich mit sich und seinem Product zusammenschließt, wo also absolute Einwesigkeit statt findet; wogegen bei der emanenten Subjectivirung und Objectivirung das Producens oder Subject sich nur im Bilde oder als Bild mit sich zusammenschließt, so wie die Identität des Subjects und Objects im letztern Falle keine primitive, sondern eine abgeleitete ist.

8) Die Nichtunterscheidung dieser immanenten und emanenten Production und Subjectivirung veranlaßte zum Beispiel die Vermengung der Immanenz aller Dinge in Gott mit ihrer beederseitigen Vereinerleiung oder Identität.

Die wohlverstandne Lehre vom Subject tilgt nicht nur radical den bisdahin bestandnen Wahn oder das die Speculation beunruhigende Spectrum eines Dings an sich, welches nämlich als absolut ein solches, auch dem absoluten Subject entrückt, und ausser wie ohne, vor wie nach ihm bestehen soll — sondern diese Lehre wird auch in der Physiologie als Sinnenlehre dieselbe vernünftige Unterordnung des Sinnlichen unter den Sinn bewirken, weil ja doch der Sinn nur von oben herab (vom, und im Geist) und nicht blos von unten herauf (vom selblosen) zu begreifen ist, und selber Sinn hat, und weil jeder einzelne Sinn nur ein einzelner Moment, oder eine einzelne Gestalt derjenigen Subjectivirung ist, deren Begriff oder Totalität der

Geist als das vollendete Subject ist. Wenn aber der Sinn das Subjective ist, was sich mittelst des Objects (ausgehend, eingehend und innebleibend) mit sich zusammenschließt, und hiemit zur Selbstbestimmung oder Selbsterfüllung als zu seiner Mitte gelangt, so kann man ursprünglich auch hier das Object nur als das Product eines architectonischen Sinnes begreifen, (und zwar dieses Wort in demselben Sinne genommen, in welchem bereits Kant von einem architectonischen Verstand sprach), und nichts kann darum verkehrter seyn, als wenn man diese primitive und radicale Untrennbarkeit des Sinnes und des Sinnlichen verkennend oder gedankenlos vergessend, eben im Heraushalten des einen aus dem andern z. B. des Lichts und Auges beede sich begreiflich machen will, von welcher Unvernünftigkeit alle noch bestehende sogenannte Theorien des Lichts und Tons (durch Emanation, Vibration, Undulation u. s. f.), so wie alle jene Bewußtseynstheorien Zeugniß geben, welche das Bewußtseyn eben nur aus dem Heraustreten desselben sich begreiflich machen wollen, indem sie meinend, mit etwas Frühern, also Bewußtlosen anfangen zu müssen, mit diesem Anfang aber eben nur bereits am Ende sind, und anstatt eines Princips ein Destruct gewonnen haben. Hegel nennt das Licht das Subject der Natur, d. h. die zu sich selber gekommne, sich mittelst ihres Products (der Sonne) mit sich selbst zusammenschliessende, sich in ihrer Fülle habende und begreifende Natur, so wie Goethe das Auge sonnenhaft (das Ohr lufthaft) nennt, womit nur gesagt werden will, daß das Licht (das lichte Seyn der Natur) als zugleich architectonisches Sehen *)

*) Der Begriff des architectonischen Sehens als jenes Sehens wo das Sehende zugleich das Gestalt (Bild) producirende ist — dieser Begriff, sage ich, ist uns im imaginirenden (magischen) oder dem wesenlosen Sehen gegeben, bei welchem doch niemand daran denken wird, der wesenlosen Gestalt die Identität mit dem Se=

sich das Thierauge nach=, zu= und inbildet, wie man dieses vom Ohre u. s. f. sagen muß, und es also schon hier heißt: „Der das Auge gebildet hat, sollte Der nicht sehen, Der das Ohr gebildet hat, sollte Der nicht hören.“ Wie denn der Blinde kein Leuchtender seyn kann, der Taube kein Sprechender. — Es ist aber zu dieser Definition Hegels noch hinzuzusetzen, daß wenn die Natur als Licht sich mit sich (als Subject) äusserlich zusammenschließt, dasselbe im Klang oder Ton innerlich geschieht, so daß man diese (das Wort im engern Sinne) das innre Licht, so wie das Licht das äussre Wort nennen kann. Loquere ut videam te, womit der Zusammenhang von Wort und Schrift bereits in der Wurzel nachgewiesen ist. *) Nun wissen wir

henden abzuläugnen, welche Identität als primitiv und radical somit keiner weitern Erklärung fähig ist, wie auch J. Böhm sagt: „daß hier nichts ist, was das Auge oder der Spiegel sieht, oder daß nichts vor ihm ist, das da tiefer wäre, sondern das Sehen hier in sich selber ist.“ — Man denkt aber nur nicht daran, daß, wenn auch die Gestalt (das Geschaute) wesenhaft, und das Sehen hiemit von potentia ad actum entwickelt wird, es doch immer nur diese Gestalt oder Figur und nicht das Wesen selber ist, was unmittelbar gesehen wird.

*) Dieses loquere ut videam te hat eine tiefe Bedeutung. J. Böhm sagt: „Ein Ding, das in sich wohnet, mag von nichts (Anderm) gefaßt werden, denn es wohnet im nichts (Anderm); es ist nichts vor ihm, das es ergreiffen mag, und ist auch von dem Dinge, das ausser ihm ist, frei.“ Dieses Ding, von welchem hier J. B. spricht, ist aber eben das Subject, der Geist, die Person, und insofern kein Ding, keine Sache; es ist das sich bewußtseyende, für sich und für kein Andres da seyende. Woraus folgt, daß der Geist ein Mysterium ist und bleibt, bis er sich nicht selber faßlich macht und zu fassen gibt. Ex invisibilibus facta visibilia. Hier muß man aber die freie Selbstmanifestation von der gezwungenen unterscheiden, welche insofern eine Zersetzung der Selbheit ist, so wie man einsehen muß, da das bei sich seyende doch nur im Bilde sich ausgibt, daß nur die Union des Geistes

aber, daß der Klang oder Ton nur durch innres Erbeben und gleichsam Flüssigwerden d. h. durch Occultation und Aufhebung der ersten stummen Erfülltheit entsteht, wodurch das in letzter gebunden gelegne, und seines Complements (welches ihm äusserlich geworden) verlustig gegangne, frei wird, indem es sich mit letzterm (im Schall-Medium) verbindet, und hiemit seine Subjectivität gewinnt oder zu sich selber kömmt, gleich einem Bewußtseyn oder einer Seele, welche gleichfalls nur sind, indem sie zur Sprache kommen, wie dieses der gewöhnliche Ausdruck bezeichnet. J. Böhm nennt darum ohne weiters den Hall oder die Hallische Substanz den Geist, und zwar so wenig einen Modus oder Accidens der materiellen Substanz, daß jene im Gegentheil grade nur durch Aufhebung der letzten ihre Selbheit gewinnt, wie dieses auch vom Lichte u. s. f. gilt, und wie in der letztern Vorlesung gezeigt ward, daß die blinde Anschauung eben durch die luminöse ihre schlechte Selbheit verliert. Diese Idee entspricht übrigens jener mehrerer Mystiker, wenn sie uns von einem in der Materie überall vergrabnen Wort reden, welches nur den Auferstehungsruf oder Anklang des bereits frei gewordnen (aus diesem Grabe auferstandnen) Wortes bedarf, um seinerseits anzuklingen, und mittelst letztern sich ergänzend, seine Selbheit wieder zu gewinnen. In demselben Sinne sagt auch der Seher und Träumer einer geistreichern Physik, als wir noch haben, (Ritter, Fragmente aus dem Nachlaß eines Physikers. II. S. 232). „Wie das Licht, so ist

---

durch Liebe das Mysterium desselben zu schauen gibt. Wenn man darum sagt, daß die Liebe ohne Bild schaut, so muß man dieses nicht wie jene Gefühlsmystiker mißdeuten, als ob die Liebe blind wäre oder sich blind machte, um besser geniessen zu können, sondern so, daß die Liebe das Urbild, nicht das Abbild schaut. Ich suche nicht das Eurige, sagt Paulus, sondern Euch.

auch der Ton, Bewußtseyn oder Selbheit, jeder Ton ist ein Leben des tönenden Körpers, und in ihm, was so lange anhält, als dieser Ton, mit ihm aber erlischt, (wie das Leben im Krystall setze ich hinzu, welches im Verscheiden seine Vestigia als Klangfigur zurück läßt). Jeder Ton ist ein ganzer Organism von Oscillation, Figur und Gestalt wie jedes organische Gebilde. Er spricht sein Daseyn aus, die Affection des tönenden Körpers ist die Frage an die Somnambule, die vom Ewigkeitsschlaf erwacht und antwortet u. s. f." —

X. Vorlesung.

Unter den für die Religionswissenschaft besonders bedeutenden Sätzen aus der Erkenntnißlehre verdient wohl jener bekannte: nihil est in intellectu quod non fuit in sensu (man meint hier den materiellen Sinn) um so mehr unsre Aufmerksamkeit, als ihm Hegel mit Recht den Satz entgegenstellte: nihil est in sensu quod non fuit in intellectu, und hiemit ein Prioritätsstreit zwischen Sinn und Geist oder vielmehr zwischen letztern (als Intelligenz) und der materiellen Sinnlichkeit ausgesprochen, aber nicht geschlichtet ist.

Ich sage, daß man das Wort: Geist hier im Gegensatz der Materie als intelligenten Geist nimmt, obschon man auch sonst unter geistiger Substanz die nichtmaterielle Substanz versteht, in welche nichtmaterielle Seynsweise dasselbe Wesen sich führt oder geführt wird, welches aus der materiellen Substanzialität ausgeführt wird. Generatio unius destructio alterius, gleich viel ob dieses Wesen ein selbstisches (intelligentes) ist oder nicht, wenn es schon im letztern Falle doch nur ersterm seine immaterielle Seynsweise (Einfachheit) verdankt, und also besser ein vergeistigtes

Wesen (spiritueux) heißt, als Geist (esprit). — Wie nun aber ältere und neuere Naturphilosophen in den Irrthum fielen, Gott keine von dem Geschöpf geschiedne Existenz einzuräumen, indem sie sagen, daß Gott eben im Geschöpf d. h. als Geschöpf sich in sein vollendetes Daseyn bringt, so läugnen sie auch dem Geiste (in eben bemerktem letztern Sinn) seine geschiedne Existenz von der Materie ab, und behaupten, daß selber nur in oder als Materie sich in die Vollendheit seiner Existenz führt, da doch im Gegentheil eben der in die materielle Existenz geführte oder sich führende Geist sich desintegrirt. Nach welcher falschen den Geist, also auch den Geistmenschen läugnenden Lehre jener nur als Wurzel betrachtet werden könnte und wird, welcher sich erst in der materiellen Beleibung zu seinen Potenzen (Sinnen) erhebt oder zur Besinnung (zu sich selber) kömmt. —

Diese Naturphilosophen vermengen durchaus den Begriff der selblosen oder nichtintelligenten jedoch immateriellen Natur mit jenem der Materie oder der in die materielle Existenzweise geführten Natur, und da man ihnen zugibt, daß der Geist zwar naturfrei seyn soll, nicht aber naturlos seyn kann, weil er eben mittelst der Natur sich in seine Subjectivität führt, so sagen sie: der (intelligente) Geist könne nie ohne der Materie oder materielos bestehen, so daß er mit dem Urstand der letztern entstünde und verginge, und daß folglich alles was von dem Fortbestand des Subjects (des Menschen) nach dessen leiblichem Tode gesagt wird, eigentlich nichts sagt und nichts zu sagen hat. — Womit denn aber freilich, um es hier im Vorbeigehen bemerklich zu machen, das Hauptproblem der Naturphilosophie eludirt, weil ignorirt wird, und welches Problem darin besteht: „sowohl den Urstand und Bestand als das Wiedervergehen der Materialisirung der nichtintelligenten Natur zu erklären.“ — Gegen diese Vermengung des Begriffs der Natur und der Materie muß nun die Einsicht

gewonnen werden, daß so wie kein Geist naturlos besteht, er auch nicht sinnenlos besteht, weil das Princip der Sensibilisation eben in der Natur liegt, daß aber, weil diese Natur selber auf zweierlei Weise bestehen kann, nämlich als immateriell oder als materialisirt, nothwendig auch die Sinnlichkeit des mit dieser Natur als seiner, verbundenen und von ihr nicht trennbaren Geistes, eine doppelte, eine immaterielle und materielle seyn muß, von welcher erstern Sinnlichkeit nur gesagt werden kann, daß der Geist hiebei seine constitutive Sinnenfreiheit gewinnt und äussert, wogegen selber bei der materiellen Sinnlichkeit nicht sinnenfrei sondern sinnenunfrei sich zeigt. *) —

Unsre vorliegende Streitfrage stellt sich somit, in Folge dieser Erläuterung anderst und bestimmter so,

„ob die Intelligenz ohne materieller Sinnlichkeit durchaus sinnenlos ist, und somit ihre Erregung und Sustentation nur durch letztre gewinnt? oder ob diese materielle Sinnlichkeit, wenn nicht alleinige Quelle, so doch alleiniger Zuleiter aller geistigen Reaction ist, so wie der materielle Leib alleiniger Ableiter aller geistigen Action? Endlich frägt es sich, ob eine solche Sinnengebundenheit der Intelligenz nur de facto oder ob sie de facto und jure zugleich ist?"

Diese Frage können wir nun mit Hilfe der so eben gewonnenen Einsicht in den Unterschied des Begriffs der Natur und der Materie vor der Hand bereits damit beantworten, daß wir sagen, „daß man diese Gebundenheit des

---

*) Im Vorbeigehen bemerke ich hier, daß mit dem Begriff einer nichtmateriellen Natur den Neuern auch der Begriff der immateriellen als der eigentlich höhern Mathematik abhanden gekommen ist, welchen Mangel mehrere in neuern Zeiten durch versuchte Anwendung der begrifflosen materiellen Mathematik ersetzen zu wollen sich umsonst bestrebten, wie ihnen zum Theil Hegel zeigte.

Menschen als de facto in der Regel zwar anerkennen muß", nämlich daß der verirdischte Geistmensch nicht anderst eine geistige Reaction zu empfangen, nicht anderst seine geistige Virtualität zu äussern vermag, als durch dieses materielle Leitzeug und Werkzeug hindurch; — daß aber diese Regel auch noch in dieser irdischen Seynsweise des Menschen Ausnahmen leidet, indem durch diese materielle Sinnlichkeit und Virtualität eine immaterielle mehr oder minder durchscheint, oder auch nur vorübergehend aufblitzt, und daß endlich der besonnene Mensch diese seine Gebundenheit als solche klarer oder dunkler inne wird, und ihm hiemit die Ueberzeugung nahe liegt, daß er in dieser Gebundenheit oder in dieser Relationsweise mit der Natur nicht sui juris, weil nicht im vollem Besitz seiner angebornen Vorrechte über letzte ist, somit von jenem Eingangs dieser Vorlesung aufgestellten Gegensätzen jeder nur bedingt und im beschränkten Sinne wahr, im unbedingten Sinne aber genommen, jeder falsch ist. —

Der Geist (also hier der Geistmensch) kann, zum Beweise des hier behaupteten Verhältnisses der Intelligenz zur Natur, seine ursprüngliche Superiorität über letztre (in sich wie ausser sich) auch theilweise nicht gewinnen, und hiemit materiefrei werden, ohne daß diese Natur in demselben Verhältnisse zugleich von ihrer Materialität frei wird; womit denn letzte in der That nicht minder naturwidrig als geistwidrig sich erweiset. Und eben so sehen wir daß jedes Verbrechen nicht nur den Menschen gleichsam mehr materialisirt, sondern auch die in seinem Bereich stehende nicht-intelligente Natur so zu sagen tiefer in die materielle Existenz führt, und der einzelne Verbrecher wiederholt somit im partiellen jenes (zentrale) Urverbrechen und macht sich desselben theilhaft (complice), wodurch die allgemeine Materialisirung der Natur entstand, und welchem entgegen sie noch besteht. Nicht also die ursprüngliche, immaterielle Natur drückt den Menschen und lastet auf ihn, sondern

nur die materialisirte, und der sterbliche Leichnam ist es, wie Salomo sagt, welcher den Geistessinn schwächt und beschwert.

Was jene Ausnahmen betrifft von der absoluten Abhängigkeit des Geistes (hinsichtlich seiner Sensibilität und Virtualität) von der Materie oder von der materiellen Existenzweise der Natur, so zeigen sich solche sowohl im kranken oder gestörten Zustande des materiellen Lebens, obschon hier zweideutig und trübe — wohin z. B. die Katalepsien, der Somnambulism, mehrere Zustände vorm Tode u. s. f. gehören — als auch im gesunden Zustande — wohin ich alle wahrhaften Extasen und Inspirationen, oder Begeistrungen zähle. Denn selbst für den genialen Dichter und Künstler gilt der Satz: nihil est in sensu quod non fuit in spiritu, weil selber wahrlich nicht wie der schlechte Dichter und Künstler die materielle Natur nur copirt, was eigentlich nur ein überflüssiges Thun seyn würde, sondern weil dieser Dichter und Künstler, productiv und schaffend die materielle (passive) Sinnlichkeit seiner immateriellen (activen) unterwirft, und sich zu- oder nachbildet, wie das Licht den Schatten oder der Geist den Leib. *) Und

*) Man sagt, daß die alten Deutschen ihre großen Thaten im Rausche entwarfen, und nüchtern sie ausführten. Aber der Rausch (die Begeistrung) soll so wenig die nüchterne Ausführung hemmen und stören, als diese die Begeistrung schwächen oder gar ersetzen soll. — Plato sagt: „Das Schöne ist, was ein treflicher Mann im göttlichen Wahnsinn, welcher besser ist als nüchterne menschliche Besonnenheit, (denn die göttliche Thorheit ist weiser, denn die Menschen sind, sagt Paulus 1. Corinth. 1, 25) hervorbringt, nämlich das dargestellte Göttliche, daran die Seele als an einem hellglänzenden Nachbild dasjenige wieder erkennt, was sie in der Stunde der Entzückung und Begeistrung schaute, Gott nachwandelnd, und welches schauend sie nothwendig mit Lust und Liebe erfüllt wird." — Man weiß übrigens die Verirrungen und Verwirrungen, welche auch in der Kirche die Opposition der Inspiration und der Regel bewirkte.

ist denn jede moralisch-freie That etwas andres und geringeres, als gleichfalls eine solche schöpferisch-productive Begeistrung, und hiemit Befreiung sowohl sein selbst, als der Natur von der materiellen Seynsweise? nämlich nicht ein Folgen dieser Natur, als ein Fortgezogenwerden in der fälschlich sogenannten zeitlichen Kaussalreihe, weil in der Zeit alles nur Folge und Verursachtes, nichts Ursache ist, so wie im Raume alles nur passives Product, nichts Producirend — nicht ein Hinabschwimmen im Zeitstrome, sondern gleichsam ein Theilen und Zerreissen seiner Kontinuität — als des Blutstroms der Leidenschaft, gleich jenem Theilen des rothen Meeres durch Moses!

XI. Vorlesung.

Wenn nun aber, nach dem Gesagten in der Regel für die dermalige irdisch-leibliche Seynsweise des Menschen der Satz gilt: nihil est in spiritu quod non fuit in materia (oder transit per materiam); so behauptet man hiemit oder gibt zu, daß in der Regel dem Geistmenschen auch nicht anderst, sey es bleibend oder vorübergehend beizukommen ist, als durch seine materielle Existenzweise hindurch, oder daß man schlechterdings in seine materielle Sinnlichkeit eingehen muß, und diese nicht etwa vorbeigehen und sich überlassen darf, falls man ihn in seinem Gemüth und Geist berühren und ergreifen will. Es zeigt sich also auch hier wieder, was für die Offenbarungs-Theorie wie für den Kultus wichtig ist, daß für jeden marquirten Moment einer solchen geistigen Berührung oder Reaction, ein ihm entsprechender äussrer historischer Moment (ein dem innern Geschehen entsprechendes äussres Geschehen) nachweisbar seyn muß, sey es nun für Völker und Stämme, oder für Individuen. Es zeigt sich das unvernünftige Meinen und

Bestreben der Völker wie der Individuen, indem sie trennen zu können glauben, was Gott vereint hat — das zeitliche und das ewige Geschehne. Von welchem Standpunkt aus wir auch in der Folge eine Theorie der Wunder aufzustellen versuchen werden.

Wenn man behauptet, wie dieses in der letzten Vorlesung geschah, daß der in die materielle Existenzweise geführte Mensch nicht im vollen Besitz seiner angebornen Rechte, nicht sui juris oder sui compos, somit auch nicht in statu integritatis ist, so muß man zugleich auch zeigen und anerkennen, daß ihm hiemit doch nur Recht geschieht, oder daß der Mensch diese seine Desintegrität selber verschuldet und sich zugezogen hat. Die Anthropologie hat aber bisher die hiemit sich darbietende Frage nach dem Wesen oder Unwesen dieser Desintegrität so wenig gelöset, als die Naturphilosophie oder die Physiologie die Frage nach der Materialisirung der Natur lös'te, und zwar, weil die eine wie die andre Scienz die Frage selber noch ignorirt. Vor der Hand mag nun folgender erster Versuch zur Lösung jener ersten Frage und zwar hier nur erst als Hypothese genügen, welche Lösung indessen die Religionswissenschaft schlechterdings fodert, und welcher sich der Religionslehrer nicht entziehen kann.

Ich habe Sie m. H. in der vorletzten Vorlesung mit dem Gesetze der Attribute bekannt gemacht, und dieses Gesetz ist es, welches uns hier allein Licht geben kann. Nach dem Gesagten müssen wir nämlich in jedem Daseyenden drei Dinge unterscheiden, sie folglich so wenig vereinerleien, als trennen; ich meine das Wurzelwesen mit seinen Grundvermögen, die Attribute oder Organe welche letztern entsprechen, und durch welche jenes seine Vermögen geltend macht, *) und

*) Ich brauche wohl hier nicht gegen jene, welche noch immer den Ternar der Proprietäten und der Einheit des Wesens nicht begreiffen, zu bemerken, daß darum das Centrum so wenig als

sich in die wirkliche Existenz oder bestimmte Existenzweise führt, insofern die Einführung mit sein eigen Thun ist, oder insofern das Daseyende kein Selbstloses ist, was nicht wirkt, sondern wirken gemacht wird, und was nicht ist, sondern seyn gemacht wird. — Paracelsus hat sich für die Physiologie das große Verdienst erworben, daß er den hier bemerkten Unterschied des inngebornen Princips des materiellen Daseyns, als des Centrums des Dreiangels, sowohl von dessen drei Grundvermögen, als von den letztern entsprechenden drei Attributen, als chemischen Basen (Schwefel, Merkur und Salz) unterschied, wie selber dem Princip der Luft die höhere Function anwies dieses Niedrigere mit dem selbes belebenden Höhern in Gemeinschaft, und somit ersters gleichsam im Athmen zu erhalten. — Beim Menschen müssen wir aber auf ähnliche Weise dessen Wurzelwesen mit seinen drei eingebornen Wurzelvermögen (des Denkens, Wollens und Wirkens oder Handels) sowohl von den drei ihm beigegebnen Attributen oder Organen, dem Geist, der Seele und dem Leibe unterscheiden, als von dem wirklich hiemit in die bestimmte Existenzweise geführten Menschen. Wobei Sie m. H. wenn Sie anderst meinen bisherigen Vorträgen mit Aufmerksamkeit gefolgt

---

das Vierte, als das Erste der Dreien zählt. Monas non numerus, sed fons numerorum. De Rhythmi in morbis Epiphania v. Wallenberg. S. 11. — Selbst Bonald, dem wir eine so fruchtbare Anwendung des Begriffs des Ternars auf die Societät verdanken, und selben als causa, medium und effectus, als potestas, minister und subjectus bezeichnet, vermengt den effectus mit dem efficiens, obschon doch unläugbar die potestas und der minister (S. Augustin, Edmund, Euthim, Bossuet ꝛc.) wie die potestas cogitans und die cogitatio erst in die volitio efficiens zusammengehen, wie Mann und Weib in die vis generans um zu produciren. Der effectus ist aber die societas selber, wie dieses suo modo auch von der göttlichen Societät gilt.

sind, leicht die Einsicht gewinnen werden, daß von diesen dreien Attributen der Geist das ist, welches alleinwirkend sich bezeugt, wogegen der Mensch mit dem beseelenden Organ mitwirkt, des Leibes aber als Werkzeugs zu seinem Selbstwirken sich bedient. *)

Der Mensch ging aus Gott zwar vollkommen, d. h. ins vollkommne Daseyn zwar eingeführt hervor, er hatte aber diese ihm ohne sein Zuthun nur erst gegebne oder aufgegebne Vollkommenheit (Integrität) durch einen normalen Gebrauch seiner Vermögen und Attribute sich zu fixiren, und sich in den bleibenden Besitz der letztern hiemit zu setzen. Da nun aber im Geiste hier das Gottesbild die Idea, oder die Selbheit Gottes im Bilde Selber war und ist, so hätte der Mensch vor allem sich diesem Geiste absolut unterwerfen müssen, welcher sodann seine Seele wie seinen Leib (in Paulus Sinne) vergeistigt **) und ihn, den Men-

*) Ich habe bei einer andern Gelegenheit gezeigt, wie diesem anscheinenden Ternar doch ein Quaternar zum Grunde liegt, indem der Alleinwirker das Centrum des Dreiecks ist, der Mitwirker aber das Organ und Werkzeug bereits für sich einen Ternar constituiren, wie sich schon in einer folgenden (15ten) Vorlesung wieder zeigen wird. Wie nun aber der Mensch in Bezug auf Gott Mitwirker ist, so ist er wieder in Bezug auf seine drei Organe Selbstwirker oder Centrum; und hier ist es, wo der bisherige unbestimmte Gebrauch der Worte: Seele und Geist, viele Dunkelheit verbreitet, indem man unter beeden diesen Worten bald das Centrum selber versteht, bald nur das eine oder andre Organ desselben.

**) Nicht als ob diese Vergeistigung des Menschen seine Entseelung und Entleibung würde, wie man nach dem gemeinen Religionsvortrag meinen sollte. Wenn übrigens nur die fixirte Einfachheit der Kreatur die unverderbliche ist, so kann man zwar nicht sagen, daß Gott den Menschen unsterblich, obschon zur Unsterblichkeit schuf, noch minder kann man aber sagen, daß Gott der Liebhaber des Lebens und Versucher zum Leben, den Tod und also die Krankheit schuf, und daß also diese, wie Jesus Sirach sagt, anderswoher in die Schöpfung gekommen seyn mußten.

schen hiemit aus dem ersten natürlichen, somit noch labilen, Stadium seines Daseyns in das zweite geistige geführt, d. h. in letzterm fixirt haben würde. — Der Mensch that dieses nicht, und durch einen Mißbrauch und Versetzung der ihm beigegebnen Organe, verlor er diese, und fand sich von ihnen entblößt (daher seine Schaam). — Anstatt seines göttlichen Geistes ward ihm ein andrer, anstatt seiner wahrhaften Seele eine andre, und so auch anstatt seines wahrhaften Leibes ein andrer beigegeben, womit er sich denn auch aus seiner frühern immateriellen Existenzweise in die materielle eingeführt fand. — Diese drei neuen Attribute oder dieses neue dreifache Organ hat nun der irdisch-zeitlich-lebende Mensch, und man kann sagen, daß er sich aus selben oder mit selben zusammengesetzt zeigt, oder daß dieses neue dreifache Organ selber ein zusammengesetztes, somit das Gegentheil der Einheit (Einfachheit) ist, weil diese Nichteinfachheit sich theils durch die wirkliche Zerlegung im Tode und wenigst theilweise Zerlegbarkeit in mehrern diesen Tod anticipirenden Zuständen erweiset, theils damit, daß dieses dreifache Organ störend und hemmend auf die Einheit und Einstimmigkeit in der Ausübung der drei Grundvermögen des Menschen zurück wirkt. — Ich sage daß der Mensch dieses dreifache Organ nun nur hat, nicht aber solches ist, d. h. daß er mit seinem Wurzelwesen und Wurzelvermögen doch keine wahrhafte Einheit mit ihm macht, und man darum mit mehrerm Rechte sagen könnte, daß diese Organe ihn (den Menschen) haben, insofern sie der freien und harmonischen Geltendmachung seines Wesens und seiner Vermögen sich unaufhörlich mehr oder minder widersetzen. Nur im Vorbeigehen kann ich Sie m. H. übrigens bei dieser Gelegenheit auf die bisher ziemlich allgemein noch geltende irrige Vorstellung aufmerksam machen, die man sich von der Zusammengesetztheit und Nichtzusammengesetztheit (Einfachheit) macht, indem man unter einfach das versteht, was keine Theile (keinen In-

halt, also keine Fülle und Vielheit in sich) hat, oder das was ein nicht weiter Theilbares, und also ein Atom ist; womit man sich vom Begriffe der Alten gänzlich entfernt, denen das Eine als das absolut Einfache für das Ganze oder das Vollendete galt. Nicht aber die Theile oder die Vielheit machen die Zusammengesetztheit, sondern die Versetztheit oder Umstellung derselben constitutiven Elemente macht, daß dasselbe Wesen mit denselben Elementen in eine einfache, integre oder in eine zusammengesetzte, desintegre Existenzweise sich geführt zeigt, wie ein zerbrochnes und zerstücktes Glas nicht mehr noch minder Bestandtheile hat, als wenn es ganz ist, und man selbes doch im ersten Falle als zusammengesetzt, im letztern als einfach betrachten kann, wenn schon seine Einfachheit weder eine fixirte (illabile) noch eine fixirbare ist, weil nur eine scheinbare. *) Composition, transposition und desintegration fallen darum eben so im Begriffe unter sich und mit dem Begriff der Zersetzbarkeit oder Auflösbarkeit zusammen, als die Begriffe des Einfachen, der Integrität, der normalen Position und der Unzersetzbarkeit zusammenfallen. Der Mangel dieser Einsicht hat aber nicht nur es unmöglich gemacht, einen richtigen Begriff von der materiellen als der desintegern und zusammengesetzten Existenzweise der Natur und ihrer nur scheinbaren Einfachheit zu geben, sondern dieselbe Nichtkenntniß der dermaligen Versetztheit und Zusammengesetztheit der constitutiven Elemente des Menschen mußte in der Anthropologie dem Verständniß seiner Reintegration d. h. des Christenthums hemmend entgegen wirken. Was immer aber durch seine Versetztheit (derange-

---

*) Wie die materialisirte Natur ihre Zusammengesetztheit im Wesen unter dem Schein der Einfachheit birgt, so ist die immaterielle Natur beim Schein der Nichteinfachheit im Wesen einfach. Das Einfache in einer Region ist aber als das Vollendete, das Unzersetzbare.

ment) und also Zusammengesetztheit die Einheit nicht in sich hat, fällt ihr als äussrer Macht anheim, und wo Action und Reaction auseinander gefallen oder in sich zerfallen sind, da können sie nur durch Hinzutritt einer äussern copula in die Energie zusammen gehen und, abgelenkt von ihrer gegenseitig widereinander gekehrten, somit alle Production tilgenden Action, zur Production genöthigt werden. Und diese Abhängigkeit eines äussern Gehilfen und Herrn zugleich findet für jedes auf solche Weise zusammengesetzte Wesen statt, es mag nun einen Willen haben oder willen- (selbst-) los seyn. Weswegen es auch nur die Gedankenlosigkeit ist, welche für das zeitliche Seyn und Wirken die Nothwendigkeit eines Mittlers nicht anerkannte „Dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden." —

XII. Vorlesung.

So wie der Mensch aus der Einheit und diese aus ihm gewichen ist, und er hiemit seine Einfachheit verloren hat, so hat er die innre Begründung im Sehen (Erkennen), Wollen und Handeln, folglich die Selbständigkeit und Freiheit verloren seines Selbstsehens, Selbstwollens und Selbsthandelns, und es trat somit für ihn das Bedürfniß der hilfreichen Berührung und seines sich stützens auf ein ihm äussres Wesen ein, und des sich öffnens, sich lassens und überlassens an ein solches Wesen, welches diese Begründung in sich habend, durch seine (des Menschen) Verbindung mit ihm, den Menschen dieser Begründung auch in sich wieder theilhaft machen kann. Der unfrei gewordne Mensch bedarf der Hilfe eines freien Wesens um wieder befreit zu werden, und er setzt seiner Thorheit gewiß die Krone auf, falls er von diesem Befreier sich los oder frei

zu halten oder zu machen gedenkt. Wer gefallen ist und wieder erhoben werden will, muß sich freilich vor allem gegen jenen demüthigen (vertiefen), der ihn wieder erheben kann und soll, weil dieses Vertiefen des Empfängers gegen den Geber diesem allein das Geben möglich macht. Der einmal unfrei wordne Mensch kann nicht anders als abhängig seyn und dienen, und es bleibt ihm nur die Wahl zwischen dem Dienst der ihn tiefer in die Knechtschaft und jenem der ihn aus dieser heraus führt, d. h. der ihn zum allein freien Dienst der Liebe fähig oder würdig macht.

Wenn übrigens dem Menschen in Folge seines Vergehens, wie wir in der letzten Vorlesung vernahmen, sein primitives dreifaches Organ genommen und ihm dafür ein andres beigegeben ward, so muß bemerkt werden, daß dieses zwar zu seiner Strafe (Privation) geschah, nichts desto weniger aber auch zu seiner Schirmung und endlich hauptsächlich zu seiner Sühnung als Restauration. Ersteres, nämlich zur Schirmung, um den gefallnen und seiner primitiven Organe entblößten Menschen vor einem noch schlimmeren Contact zu schützen, den selber auch wirklich inne wird, so wie dieses neue schützende dreifache Organ in seiner Function gestört wird. — Letzteres (als Restauration) damit, daß der Mensch durch rechten Gebrauch dieses seines neuen Organs, d. h. durch dessen Opfer im Stande ist, sein primitives dreifaches Organ, welches in diesem neuen gleichsam verschlungen und gebunden liegt, von letzterm wieder zu befreien, und somit an Geist, Seele und Leib sich restaurirend (regenerirend) sich in seiner ganzen Existenzweise wieder zu reintegriren. Denn wenn Moses sagt, daß uns die Thierseele (das Blut) zur Erlösung (Wiederbefreiung) unsrer wahren Seele (im Opfer der erstern) gegeben ist, so gilt dasselbe nicht minder für unsern Geist und Leib.

Indem ich Ihnen aber m. H. hiemit das Verständniß eröffnet habe, über das Wesen oder Unwesen der Zusam-

mengesetztheit, welche Versetztheit ist, und in dieser ihre Ursache hat, so wie sich solche als Desintegrität (Unvollheit des Seyns) erweiset, habe ich Ihnen einen Schlüssel zum Verständnisse der Regeneration als Integration zur Hand gegeben, von welchem unsre Meister in Israel noch keinen Gebrauch gemacht haben. In der That kann aber das Christenthum nur von diesem Standpunkt aus vernünftig gefaßt werden, nämlich als Integration oder Reintegration des Desintegrirten, und man braucht nur das Gesetz der Integration zu kennen, um sich von der Richtigkeit dieser unsrer Behauptung zu überzeugen. Für die Integration gilt nämlich als erstes Gesetz, daß der Integrator, falls er in den Desintegrirten oder der Integration seines Daseyns Bedürftigen eingehen, und diesen nicht etwa selber, sondern nur dessen Desintegrität aufheben soll, sich vorerst selber frei letzterm zu conformiren hat, und zwar abermal nicht so, daß er hiebei seine eigne Integrität oder Totalität im Wesen aufgibt, jedoch so, daß er deren volle Manifestation suspendirt; dem hilfsbedürftigen, erkrankten Wesen sich gleichsam als Saame einsäend, in ihm anscheinend untergehend, um nur mit ihm sich wieder zu seinen Potenzen (zu seiner Herrlichkeit) zu erheben oder zu urständen. Ich habe die Macht, sagt Christus, mein Leben zu lassen und es wieder zu nehmen, und der Prophet vergleicht diese freiwillige Entäusserung und Erniedrigung, gleichsam das sich aus Liebe schwer (hiemit faßlich und zur Speise) machen (amor descendit), dem auf dem Erdboden vor seinem Jungen hinflatternden Adler, damit er selbes auf seine Flügel nehmend, wieder zum Himmel empor führen könne. — Hier also tritt der von jedem andern Standpunkt aus der Vernunft parador scheinende Fall ein, wo die Erscheinung dem Wesen nicht entspricht, d. i. der Fall einer anscheinenden Nichtidentität der Figur und des Wesens. Befindet sich aber, wie die Religion behauptet, und wie die Anthropologie uns lehren sollte, der

Mensch dermalen als Zeitwesen im desintegrirten Zustand, somit in einer bornirten, unvollen Existenzweise, so begreift man aus dem Gesagten, daß selber nicht nur sich gelassen sich nicht selbst in die Integrität seines Seyns zu führen, sondern daß er selbst seine Nichtintegrität nicht als solche inne zu werden oder zu erkennen vermöchte, ohne der Berührung und effectiven Gegenwart oder Assistenz eines integren Wesens. Wenn aber nur der Selbst-Integre die Macht der Integration hat, so kann selber, wie wir vernahmen, diese Macht nur unter der Bedingung seiner Conformation mit dem zu integrirenden Menschen effectiv machen; in welchem Sinne St. Martin sagt: (Dieu s'est rendu fils de l'homme, afin de devenir son père une seconde fois — d. h. Gott ward Mensch oder nahm die Menschen-Natur an, um dem Menschen die von ihm verlorne Macht wieder zu geben, Sein (Gottes) Kind und Bild (Elohim) zu werden; Filius Dei, nicht Filius Deus. — Wäre aber, um es hier vorläufig zu bemerken, dieser Filius Dei als Missus nicht zugleich Filius Deus (Gott), so könnte Er uns diese Macht nicht bringen, oder wäre der Erlöser und Integrator meines Seyns nicht zugleich dessen Wurzel, so könnte Er indem Er Sich mit mir vereint, mich nicht wieder mit meiner Wurzel vereinen. Was endlich diese Incarnation des Worts, welches die Wahrheit ist, betrifft, so mögen Sie weiter darüber nachdenken, daß nur der absolut Reine die Form und das Wesen des Menschen zugleich annehmen konnte, wogegen der Unreine nur erstere anzunehmen vermag, weswegen das Bestreben der gänzlichen Incarnation des Lügenworts nur ein tantalisches Bestreben bleibt. —

Indem aber der Integrator sich dem zu integrirenden gleich macht, nimmt er mit dem Zeichen der Desintegrität auch alle ihre Folgen, zwar nicht in sich, wohl aber als eine Last auf sich, und die Integration zeigt sich uns somit zugleich als D e r i v a t i o n. Ueber diese durch den Er-

lösungsproceß geschehene Derivation sprach sich nun bereits Jesaia (C. 53.) sehr bestimmt aus, indem er von dem großen Reintegrator und Derivator sagt: „Fürwahr Er trug unsre Krankheit und lud auf Sich unsre Schmerzen, wir aber hielten Ihn für Den, Der geplagt und von Gott geschlagen und zermartert wäre. Aber Er ist um unsrer Missethat willen verwundet und um unsrer Sünde wegen zerschlagen; die Strafe liegt auf Ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt.“ — Aber derselbe Jesaia gibt uns von dieser Derivation oder Uebertragung zugleich (1. Cap.) eine genügende Theorie, indem er seinem Volke zurüft: „Was soll man an euch schlagen, da von der Fußsole bis zum Haupt nichts Gesundes mehr an euch ist.“ — Womit dieser Prophet sagen will, daß so wie nur das Gesunde das Kranke zu heilen vermag, und hiezu in letztres eingehen muß, dieser Eingang das noch erweckbare Vorhandenseyn eines ihm Analogen als Basis, in dem Kranken voraussetzt; weil nur durch eine solche Conjunction und also auch gemeinschaftliches Wirken wie gemeinschaftliche Kränkung (Leiden) des eingehenden Gesunden mit dieser von der Krankheit noch ungetilgten jenem entsprechenden Basis, die Genesung möglich ist.

XIII. Vorlesung.

Das in der letzten Vorlesung Ihnen m. H. bekannt gemachte Gesetz der Reintegration gibt uns auch über die Lehre und Bedeutung des Leidens, Schmerzens oder des Kreuzes, wie die Schrift sagt, ein erwünschtes Licht; was um so weniger überflüssig ist, als die meisten Religionslehrer sich damit begnügen, wie sie sagen, unser Herz, nicht aber zugleich auch unsern Geist über dieses Kreuz zu er-

bauen, oder über die eigentliche Function des Leidens in religiöser Hinsicht das Verständniß zu eröffnen, wie denn über diesen Gegenstand noch völlige Dunkelheit, und unter den so sich nennenden Christen selbst eine heidnische Unwissenheit herrscht. *)

Um nun zu diesem Verständnisse zu gelangen, muß man vor allem den Unterschied fassen des frei übernommenen, somit activen Leidens der Liebe (als freien Mitleidens) von dem unfreien oder passiven Leiden, und sich überzeugen, daß im religiösen Sinne eigentlich nur erstres zugleich als ein Thun und Wirken begriffen werden kann, und zwar als ein productives Wirken, weil die Function des religiösen Acts als Religation nur mittelst der schmerzlichen Trennung (dolor solutio continui) einer abnormen Ligation geschieht. Sie begreifen übrigens leicht, daß der Mensch ex propriis nicht zu diesem freien Mitleiden kommen konnte, weil nichts Geringeres als Gottes Liebe nöthig war, um das Verbrechen zu einem mitleidswerthen

---

*) Goethe, sagt man, zeichnete in ein Stammbuch ein Kreuz, an dessen Fuß weidende und schnatternde Gänse sich befinden; womit er ohne Zweifel andeuten wollte, daß dem Gänseverstand das Kreuz zu hoch steht. — Man muß aber diesen christophoben Gänsen zurufen: Non aliter dabitur quam cruce, luce frui! — la croix, sagt St. Martin, est l'éternelle racine de l'éternelle lumière; elle est donc bien antérieure au mal, et si elle nous froisse aujourdhui quand elle agit dans le resserrement de nos entraves spirituelles actuelles, ce n'est que pour nous amener à son action libre. — Dieses Kreuz meinte schon Pythagoras mit seiner Tetras, wie denn auch das Zahlzeichen 4 selbes bezeichnet, und worüber (nämlich über den Quaternar als vierte Naturgestalt und Lichtwurzel) J. Böhm die tiefste Einsicht gewonnen hat. — Wenn übrigens schon die moderne Flachheit über derlei Dinge noch immer zu lächeln sich das vornehme Air gibt, oder zu geben strebt, so wird sie damit doch nicht klüger, so wie sie sich das Gewissen ihrer Unwissenheit doch nicht mehr ganz zu unterdrücken vermag.

Gebrechen, und die Sünde zu einer heilbaren Krankheit gleichsam zu mildern, und der Mensch darum nur durch Theilhaftwerden dieser Liebe, auch in der tiefsten Noth — ich meine in der Gewissensnoth — sich dem Menschen als Freund zeigen konnte. Wirklich sehen wir aber auch den Menschen, in demselben Verhältnisse als solcher in seiner Reintegration oder Wiedergeburt Fortschritte macht, d. h. als er sich inniger mit dem großen Restaurator und universellen oder centralen mitleidenden Mitwirker vereinigt, ich sage: wir sehen ihn in demselben Verhältnisse minder von den Menschen, ja von der Natur leiden, als für beede. Wir überzeugen uns hiemit, daß die Befreiung des Menschen vom unfreien Leiden eben keinen andern Zweck hat, als vorerst ihn zur freien Uebernahme jenes activen Mitleidens zu befähigen, folglich in seiner partiellen Sphäre auf ähnliche Weise ihn zum befreienden Mitwirker für die noch unfrei leidenden intelligenten und nichtintelligenten Wesen zu erheben und zu bekräftigen, als der allgemeine und centrale Mitwirker diese Function in der universellen Sphäre ausübt, dessen Organ hiemit jener Mensch in seiner untergeordneten Sphäre ist. — Endlich gelangen wir aus diesem Standpunkte zur Einsicht daß Gott nicht will, daß der Mensch (als Sünder) von Gott unfrei leide, so wie Er überhaupt nicht will, daß der Mensch sich gegen Ihn oder in Seinem Dienste unfrei befinde, sondern daß der Mensch die Befähigung (Würde) erlange, durch freie Theilnahme an Seinem (der menschgewordnen Liebe) frei übernommenen Leiden, oder durch dieses göttliche leidende Mitwirken auch zur Theilnahme am göttlichen freudigen Mitwirken zu gelangen und zwar erst in sich selber und sodann auch ausser sich; denn was hier Leiden ist, das ist doch nur die Gegenwirkung des Todes gegen das Leben, dessen Aufhebung der Sieg des letztern ist.

Ich habe mich bereits bei einer andern Gelegenheit gegen den Unverstand jener ausgesprochen, welche den hier

gezeigten großen Sinn der Religion noch immer nicht ahnden, geschweige ergreifen. Welche unsre Religion nämlich uns von dem ganzen Katzenjammer irdischer und zeitlicher Leiden mit einemmale und zwar damit frei macht, daß sie ein tieferes über und inner aller Zeit nach Befreiung und Erlösung hinaus greifendes die Zeitschranke hiemit gleichsam zersprengendes Leiden in uns erweckt und unterhält, welches allein uns über alle jene Zeitleiden zu erheben, und erhoben, somit herzfrei von ihnen zu halten vermag. *) Ein Leiden oder ein Schmerz, welcher, weil der Mensch in keiner Zeit Befreiung von ihm finden, ja nicht einmal suchen kann, ein besseres Postulat unsrer Unsterblichkeit, d. h. unserer Befreiung von der Zeit, uns gibt, als jenes Kantische Postulat war; und zwar vorzüglich darum, weil der Mensch auf solche Weise bereits im Zeitleben die Ueberzeugung erlangen und mit dieser Ueberzeugung es im Zeitleben aushalten kann, die Ueberzeugung nämlich, daß seine freie Uebernahme oder Theilnahme an diesem tiefern Leiden der Liebe ihn bis zur Würde eines Gehilfens dieser Liebe, welche Gott ist, erhebt. Mit Recht betrachtet darum unsre Religion jeden Menschen noch als ungeboren oder als lebendig todt, welcher dieses Leiden noch nicht, oder auch nicht mehr inne wird, in dessen Bezug auch allein alle Zeitleiden religiöse Bedeutung und Geltung erlangen können. In diesem Sinne gilt auch allein das Wort der Theresia: souffrir ou mourir, oder die Behauptung des Physiologen Darwin: daß das Radical jeder Lebensempfindung der Schmerz ist. Dii omnia laboribus et doloribus vendunt. — Denn nicht darin besteht die Hilfe der

*) So vermag eine große gemeinsame oder sociale Calamität, z. B. eine Belagerung, Pest, Feuersbrunst ꝛc. alle kleinlichen Zwiste mit einemmale niederzuschlagen, und der Effect dieser Verbindung der Menschen bleibt oft, wenn auch die zusammentreibende Ursache vorüber gegangen ist.

Erlösung, daß sie uns dieses Wirken und Leiden ersparte, sondern darin, daß durch sie (durch die möglich gemachte bekräftigende Theilnahme an dem Centralwirker und Mitleider) dieses unser Leiden Productivität gewann. Wer immer also dem Menschen das Innewerden dieses Leidens und Schmerzens nimmt oder selbes unlebendig erhält, der ist in der Sprache der Schrift, ein Feind des Kreuzes Christi, gleichviel ob er dieses durch Weltlust, oder durch passives äusſres frömmelndes Thun, oder durch eben so passives utiliter sich appliciren des Verdienstes Christi bewerkstelliget, und den Menschen also auf die eine oder andre Weise in der gangrenösen Fühllosigkeit unter diesem Geburtsschmerz des Lebens niederhält, wogegen die Religion jene doppelte Ritter-Devise führend: „Schwerdt und Liebe und Schwerdt und Brodt," nur den erkämpften Genuß als den wahrhaften uns zeigt.

XIV. Vorlesung.

Aus den in den letztern Vorlesungen Ihnen gegebnen Erläuterungen einiger Sätze aus der Erkenntnißlehre sind Sie nun auch im Stande, jenen Haupteinwurf würdigen und ihm begegnen zu können, den man aus dem sogenannten Anthropomorphism in der christlichen Religion gegen diese nimmt, und es ist hier um so mehr der Ort, das Ungegründete dieses Einwurfs nachzuweisen, da wir eben absichtlich im bisherigen Vortrag der Religionslehre den anthropologischen Standpunkt faßten.

Wenn sich Gott dem Menschen vor dessen Fall unmittelbar, durch die ihm untergeordnet gewesene Natur indeß so wie durch die Intelligenzen nur mittelbar manifestirte, der Mensch aber durch seinen Abfall von Gott dieser seiner directen Erkenntniß Gottes verlustig ging, und darum für

ihn das Bedürfniß einer Vermittlung zum Behuf dieser Erkenntniß eintrat, so muß man nicht glauben, daß ihm diese Vermittlung durch die selblose Natur ward, sondern daß sich Gott hiezu doch nur einzelner Menschen bediente, welche als Gotterleuchtete, als Seher und Heroen, oder als Repräsentanten der Gottheit sich den übrigen Menschen ankündeten und bewährten. Hiemit aber entstand eine Ungleichheit unter den Menschen und eine relative Abhängigkeit derselben, unter sich, welche ohne dem Abfall der Menschen nie entstanden und auch nicht nothwendig gewesen seyn würde; welche Abhängigkeit des Menschen von seines gleichen indeß neuerdings beweiset, daß nicht der Kenntniß der taubstummen Natur, sondern der des Menschen die Priorität gebührt. Wenn man den Grundtext nicht mehr lesen kann, muß man freilich eine Uebersetzung zu Rath ziehen, es wird aber im vorliegenden Fall nicht schwer seyn, zu entscheiden, an welche von beeden Uebersetzungen Gottes man sich zuerst zu wenden hat, ob an den in den Menschen oder an den in die selblose Natur gleichsam übersetzten Gott; ob an die Beschreibung und Geschichte des Menschen (Anthropologie), oder an die Beschreibung und die Geschichte der Natur (Zoologie)?

Damit, daß der Mensch seinem normalen Standpunkt (seinem Gesetz) entsank *), ging ihm auch sein normales

*) Ich halte mich überzeugt, der Philosophie keinen unwesentlichen Dienst damit erwiesen zu haben, daß ich 1) die Identität des Gesetzes mit der Stellung (locatio) nachwies, und 2) jene der letztern mit der Gestaltung oder der Bildung. Was nämlich die Stellung immanent (auf sich bezogen) als Gestalt oder Figur ist, das ist sie emanent als Lage oder Figurbeschreibung (Bewegung), und die Coincidenz beeder zeigt sich besonders am Gestirn. — Es ist eben nur eine bestimmte Bewegung (Action), welche das Bewegte in seiner Substanz und Gestalt darum erhält, weil es selbes in seinem Locus (Region) erhält, und nur in dieser Bewegung ist es frei oder hat kein Gesetz, wogegen al-

Erkennen verloren, und an die Stelle der unmittelbaren, directen Erkenntniß trat eine vermittelte, gleichsam in Farben gebrochene, von welcher man, insofern sie sich dem Menschen accommodirte, sagen kann, daß sie mehr anthropomorphistisch ward, als dieses die erste, directe Gotteserkenntniß war. Derselbe Gott, welcher sich dem Menschen sowohl im ersten Stadium seiner Existenz direct offenbarte, und welcher dieses nur in höherer Weise gethan haben würde, falls der Mensch aus jenem ersten Stadium in das zweite ohne Abfall übergegangen seyn würde, derselbe Gott, sage ich, entzog nun zwar seine directe Manifestation diesem sich ihm entziehenden Menschen, aber weil dieser zwar ein Mensch ohne Gott, Gott aber nicht ein Gott ohne dem Menschen seyn wollte, ließ er sich frei zum gesunkenen Menschen herab, und dieser, welcher den übermenschlichen Gott aus dem Gesichte verloren hatte und nicht mehr ertragen konnte, fand denselben Gott nun als einen äussern ihm gleichen Gehilfen, d. i. als menschlich oder Mensch geworden wieder. — Woraus sich denn begreifen läßt, warum gerade durch den Fall der Mensch dem Menschen das erste und theuerste Object der Erkenntniß seyn muß, indem jeder Mensch im andern mehr oder minder sowohl das Deficit seiner Natur als dessen Complement finden kann, d. i. nicht nur sich, sondern seinen verlornen Gott, zu dessen Wiederfindung ihm der Himmel gleichsam zu hoch und zu subtil, die Erde zu finster und grob geworden ist. Wenn nun aber schon diese neue und in dem richtigen Sinne des Worts, anthropomorphistische Erkenntnißweise Gottes, welche mit dem Fall des Menschen begann und nur mit der Zeitgeschichte selbst enden kann, eine andre directe Erkenntnißweise Gottes (wie des

---

le Bewegung, wodurch es sich aus seinem Locus entsetzt, ihm verwehrt ist; wonach die Definition der Bewegung als Ortsändrung zu rectificiren ist. Motus in loco und extra locum.

Menschen und der Natur) als ein Vergangnes sowohl, als ein Zukünftiges voraussetzt, so sollten unsre Erkenntnißtheorien wenigst das Deficit einer solchen Erkenntnißweise anerkennen und eingestehen, anstatt sich gegenüber der Religion das Air zu geben, als seyen sie wirklich bereits im Besitz einer solchen directen und totalen Erkenntniß, und als verdankten sie die Bruchstücke, so sie uns von dieser letztern aufweisen, nicht selbst dieser Religion, welche im Menschen das Deficit einer solchen directen Erkenntniß nicht nur anerkennt, sondern auch die Mittel ihm zur Hand gibt, solches im Zeitleben theils zu ertragen, theils zu ergänzen. —

XV. Vorlesung.

Ich fahre im Vortrage des propädevtischen Theils der speculativen Dogmatik fort, welcher, wie Sie wissen, nach meiner Ansicht, sich mit der Betrachtung und Erforschung jenes Verhältnisses oder Bezugs beschäftigt, welcher sich uns vom Standpunkt des Menschen aus, und ohne noch auf die Autorität der einen oder der andern hierüber bestehenden Doctrin uns zu berufen, als zwischen Gott, dem Menschen und dem Universum bestehend, zeigt. Diese Kenntniß kann und soll uns aber auch sofort zur Beantwortung jener großen und wichtigen Frage behilflich seyn, welche die Menschen, wie wir so weit die Geschichte reicht wissen, beschäftigte, und welche die ist: ob dieses unser dermaliges Verhalten zu Gott und zum Universum, und so auch beeder zu uns, ein ursprüngliches oder secundaires, ein bleibendes oder mobiles, ein normales oder abnormes Verhalten ist, und was es, wenn letztres der Fall ist, mit jenem von allen Völkern und zu allen Zeiten gepriesenen restaurativen Verhalten des Menschen zu Gott und zur

Welt auf sich hat, welches (als das religiöse Verhalten) den Zweck und den Erfolg haben soll der Aufhebung dieser Abnormität und Mobilität zugleich, und somit der Wiederherstellung und Fixirung des normalen Verhaltens des Menschen zu Gott sowohl als zu sämmtlichen intelligenten und nichtintelligenten Wesen.

Wie nun diese Frage bereits den ganzen Inhalt und Begriff der Religion erschöpft und umfaßt, so kann schon diese unsre Stellung derselben uns zu einer Ueberzeugung behilflich seyn, welche die gewöhnlichen Religionslehren nicht geben, ich meine jene von einem untrennbaren wechselseitigen Zusammenhang dieses dreifachen Verhaltens, oder daß der Mensch mit sich und andern Menschen jedesmal nur so steht, wie er mit Gott und der Welt oder Natur steht, u. u., und daß folglich die Rationalität oder Irrationalität in dem einen dieser drei Glieder sich sofort auch in beeden übrigen bemerklich machen wird und muß, weswegen es als ein bedeutendes Gebrechen in den meisten Religionsdoctrinen zu rügen ist, daß man in selben den hier ausgesprochenen Zusammenhang dieser drei Verhaltungsweisen übersieht, und jede derselben abstract faßt, indem man unter Religiösität ausschliessend ein bestimmtes Verhalten des Menschen zu Gott versteht, und entweder diesen Begriff der Religiösität selbst nicht auf sein Verhalten zu andern Menschen oder Intelligenzen, welches sonst auch das moralische heißt, ausdehnt, oder doch nicht zugleich auf sein Verhalten zur Natur, in wie ausser sich, was auch die Ursache ist, warum die Theorien des Kultus und der Sakramente gewöhnlich so ungenügend und flach ausfallen.

Was nun das erste Glied dieses dreifachen Verhaltens (rapports) des Menschen betrifft, nämlich sein directes Verhalten zu einem sowohl ihm als der Welt und Natur Höhern, d. i. zu einem sowohl übermenschlichen als überweltlichen und übernatürlichen — hiemit aber weder unmenschlichen noch unnatürlichen — Gott, so war die Betrachtung

dieses Verhältnisses nach seinen Hauptmomenten der vorzüglichste Gegenstand unserer bisherigen Vorträge, und wir fingen diese Betrachtung (auf dem anthropologischen Standpunkt stehend) bei jener der Gesetze des geistigen, selbstischen und also wahrhaften Hervorbringens des Menschen, d. i. seiner Freiheit an. Wir gelangten hiebei zuerst zu einem klaren, bis dahin noch mangelnden Begriff des Wesens der Wahl und der Versuchung, als Bedingung der Bewährung und Wahrhaftwerdung des Wählenden, indem wir sahen, daß diese Selbstbestimmung eine Entscheidung, diese aber eine Schlichtung eines Formationsstreits ist *), mittelst einer bestimmten (vorgeschriebnen) Anordnung, und relativen Stellung der in die Formation einzugehenden constitutiven Elemente, Eigenschaften, oder Kaussalitäten jener; weswegen denn auch der Wählende oder sich Bestimmende durch jede rechte und gesetzliche Wahl sich normal bildet, durch jede unrechte Wahl sich aber verbildet. — Wir erklärten uns bei dieser Gelegenheit gegen jene Vorstellung einiger Philosophen, von der menschlichen Freiheit als einer absoluten, und zeigten, daß das Denken, Wollen und Wirken des Menschen doch nur eine Fortsetzung eines ihn Denkenden, Wollenden und Wirkenden, wenn schon keine passive Fortsetzung ist; weil der Mensch nicht cause premiére sondern nur cause seconde, somit ein producirendes Product ist, welches nothwendig und immer in einer dreifachen Relation mit seinem Producens steht,

*) Wir sahen hiebei zugleich, wie dieser Formationsstreit sich freilich anderst zeigt, falls die gesetzliche Form primitiv fixirt, anderst, falls eine schon bestehende Unform getilgt werden soll. Uebrigens ist hier wie überall der Nexus der immanenten und emanenten Production, oder Bildung nicht ausser Acht zu lassen; weil wie mein äussres Bilden aus meiner eignen Bildung hervorgeht, so das Product hinwieder auf den Producens zurück wirkt.

als gewirkt, als mitwirkend und als allein wirkend. *) Wenn es nun, wie wir sahen, schon nicht in der Macht und Freiheit oder Willkühr des Menschen liegt, daß und wie ihm vorgedacht wird, so ist er doch frei in der Wahl des ihm sich darbietenden Gedankens, und es hängt von ihm ab, ob er sich der Sollicitation desselben (das heißt des ihm vordenkenden) öffnet oder nicht, ob er also diesen Gedanken positiv oder negativ in und durch sich fortsetzt. Wobei ich übrigens Ihnen wiederholt bemerke, daß bereits in der Gedankenzeugung als innern und selbstischen Formation derselben jene drei Momente, von denen ich so eben sprach, sich nachweisen lassen, indem bei der ersten Darbietung eines Gedankens der Darbieter und der welchem dargeboten wird, nöthig frei oder vielmehr noch los von einander, weil noch in keine Verbindung eingegangen sind, welche Freiheit als Indifferenz der Willkühr aber in den folgenden Momenten verschwindet. Es ist aber nur die häufige Nullität dieser von den Menschen hiemit eingegangnen Verbindungen daran Schuld, daß man gewöhnlich den Gedanken für nichts hält. Wenn indeß mich etwas denken macht, **) so ist dieses wenigst so viel als

*) Das Gesagte gilt nämlich von jenem Product, welches Mitwirker und nicht blos Organ oder Werkzug des Producens ist.

**) Wir kennen nur zween Weisen wie ein Denkender einen andern denken machen kann, nämlich durch Wort und Schrift. — Es ist aber der Fall möglich, daß wir eines Gedankens zwar auf solche Weise theilhaft werden, nämlich, indem zu uns gesprochen oder geschrieben wird, ohne daß wir dieses Sprechen und Schreiben als solches gewahren. S. meine Schrift über den positiv und negativ gewordnen Geist. Luzern 1829. S. 18. Dieses hier bemerkte Nichtgewahren des Worts und der Schrift sagt aber nur, daß beede sich von der materiellen Bindung sodann frei gemacht zeigen, d. h. daß der Sprechende und Schreibende sich als Leitzeugs nicht der materiellen, sondern der immateriellen Natur bedient.

wenn etwas mich bewegt, und wenn ich etwas denke, so ist es gleichfalls so viel, als wenn ich etwas bewege, und so wie ich an der Objectivität und effectiven Realität dessen was mich bewegt oder was ich bewege, nicht zweifeln kann, so werde ich im Denken und Gedachtwerden dieselbe Realität des mich Denkenden oder Denkenmachenden, und des von mir Gedachtwerdenden inne. Wenn darum Hegel mit Recht von jenen wahrhaften Gedanken spricht, die sich gleichsam selbst in uns denken, so meint er hiemit dasselbe, was die Mystiker mit jenem Gebet meinen, das selber in uns betet. —

Mit der Aufgabe jener vagen Vorstellung der menschlichen Freiheit als einer absoluten, gewinnen wir dagegen einen bestimmten Begriff derselben, und zwar sowohl bezüglich des Menschen zu Gott als zu sich und andern Menschen oder Intelligenzen, so wie zur selbstlosen Natur, indem wir die Einsicht erlangen, daß der Mensch unter keiner andern Bedingung von und gegen sich, wie von und gegen alle intelligenten und nichtintelligenten Wesen frei seyn kann und soll, als unter der, daß er Gott, in, mit und durch sich, völlig frei seyn und frei gewähren läßt. Weswegen man nur die Freiheit des Menschen gegen andre Menschen oder Intelligenzen im engern Sinne des Worts wechselseitig nennen kann, die Freiheit Gottes aber zu ihm, so wie seine zu jedem ihm niedriger stehenden Wesen nur einseitig; weil der an Gottes Freiheit Theilnehmende auch die selblose Natur auf ihre Weise frei macht, vom Dienste des Eiteln, wie Paulus sagt, d. h. ihr die Immaterialität oder Einfachheit verschafft; wogegen die von Gott abgefallne, Gott unfrei wordne Intelligenz alles in ihrem Bereich stehende mit ihrer eignen Unfreiheit, Unganzheit und innern Versetztheit inficirt, und sich hiemit eben so naturwidrig als Geist erweiset, als sich ihm diese Natur als Geist- (Menschen-) widrig erweisen muß. Die Absicht und der Zweck des freien Schöpfers, als des Befreienden

ist keine andre, als daß alle vier, nämlich er, sein Mitwirker, die Intelligenz und die nichtintelligente Natur, jeder in seiner Weise zugleich frei seyn, und sich diese Freiheit wechselseitig verbürgen sollen, und sowohl der Irrthum als das Verbrechen besteht nur darin, daß man die Bedingung oder das Gesetz dieser wechselseitigen großen Verbürgungsanstalt der Freiheit nicht einsieht oder nicht erfüllt. Welches Gesetz darin besteht, daß das intelligente und nichtintelligente Geschöpf nur zugleich die Vollheit ihres Seyns erlangen können, aber auch nur damit, daß sie beede wechselseitig sich zur totalen Manifestation ihres gemeinsamen Schöpfers behilflich sind, welche Totalität der Manifestation das ist, was ich hier das Freiwerden Gottes, sein völliges im Geschöpf zur Sprache kommen, nenne. Wir werden aber in der Folge vernehmen, daß auch hier nicht eigentlich zwei, sondern drei es sind, welche von dem Einen (Gott) Zeugniß geben, nämlich daß die intelligenten und nichtintelligenten Weltwesen dieses Zeugniß nicht zu geben vermöchten ohne dem, sowohl beede unter sich, als mit Gott vermittelnden, und darum über ihnen, so wie unter Gott stehenden göttlichen Wesen. Wie denn der Begriff der Welt nur dann dualistisch ausfällt, wenn man nur diese intelligenten und nichtintelligenten Weltwesen, nicht aber den Menschen als von jenen beeden unterschieden anerkennt.

XVI. Vorlesung.

Indem ich mir vorbehalte, den in der letzten Vorlesung aufgestellten Begriff einer freien und nichtfreien kreatürlichen Manifestation Gottes, in der Folge Ihnen weiter zu entwickeln, finde ich es für gut, um sowohl einem möglichen Mißverstand als Unverstand zu entgegnen, wenigst

einiges vorläufig hierüber zu sagen. Der Begriff der Autonomie fällt, nach unsern frühern Erweisungen, nur in Gott als den absolut Seyenden und Daseyenden, (denn wäre Gott nur seyend oder an sich, und nicht auch zugleich für sich daseyend, abgesehen von allen seinen emanenten Hervorbringungen, so wäre er nicht;) und dieses Selbstgesetz kann weder als das der Freiheit (der Intelligenz im engern Sinne) noch als jenes der nichtintelligenten Natur, d. i. weder als ein Sollen noch als ein Müssen begriffen werden, sondern nur als die über beeden stehende, beede identisch im Princip in sich vereinende Nothwendigkeit; welches Wort aber hier in jenem höhern Sinne genommen wird, in welchem es z. B. die ältesten Philosophen Griechenlands *) nahmen, nicht aber in jenem niedrigern Sinne, in welchem es die Dichter nahmen, z. B. schon Homer, nämlich als Schicksal oder Fatum, als necessitatio und nicht als necessitas. Jener nun, welcher frei diese Nothwendigkeit (das Gesetz) in sich aufnimmt, entgeht der Willkühr eben durch ihren normalen Gebrauch, und er wird diese Nothwendigkeit als ein begeistendes und seine Freiheit begründendes und tragendes Princip inne, so wie umgekehrt der durch seine Willkühr sich ihr Entziehende, Gesetz- und Nothwendigkeitsleer, und schwer, hiemit aber Gottesleer und gleichsam Gottschwer wird, und diese Schwere als Last und Widerstand sowohl innerlich als ein Sollen, als äusserlich als ein Müssen erfahren wird; denn beede, das Sollen und Müssen kommen und vergehen zugleich, und wem das Herz leicht ist, den drückt auch die Natur nicht, und er kann wenigst ihre Last leicht ertragen. Was aber um so wichtiger hier zu bemerken ist, je seltner dieses geschieht, ist, daß auch die Persönlichkeit dieser höhern Nothwendigkeit, eine andre ist, als jene der Freiheit,

*) Die Weisheit des Empedocles von B. C. Lommatzch. Berlin 1830.

als Willkühr (d. i. als die kreaturliche), und daß also freilich Gott in Bezug auf diese leztre Persönlichkeit unpersönlich sich uns zeigt, so wie er umgekehrt in Bezug auf die selbstlose und unpersönliche Natur wieder als persönlich sich zeigt, oder als nichtnatürlich, womit Sie jenen mehrere tausend Jahre alten doppelten Irrthum in der Wurzel einsehen können, nämlich jenen welcher die Persönlichkeit Gottes nur auf Kosten seiner Natürlichkeit, und jenen welcher diese nur auf Kosten jener behaupten zu können vermeinte. *) Da ferner nur die Identität oder das freie Uebereinstimmen der Freiheit und der Natur, die Energie des Daseyns gibt und seine Vollheit, bei welcher Sollen und Müssen verschwinden, so sehen Sie schon hieraus abermal die Richtigkeit unsrer obigen Behauptung ein, daß nämlich die wahre Befreiung des Geistes und der Natur nur zugleich und zwar nur unter der Bedingung eintritt, daß beede der freien Manifestation jener Nothwendigkeit dienen. Wie man nun aber jenes Kunstwerk göttlich nennen muß, in welchem Freiheit und Natur in dieser glücklichen Uebereinstimmung sich kund geben, so wird man noch mehr jenen Menschen für göttlich und als den wahren Heros anerkennen müssen, in welchem gleichfalls diese Freiheit und Natur in diesen seligen Bund getreten sind, und welcher Menschensohn, frage ich, verdient darum den Namen eines solchen göttlichen Heros mehr, als jener welcher das moralische und Naturgesetz in sich vereinend, zugleich als Herr und als Helfer sich uns erwieß? —

Da die Freiheit des Menschen, wie wir vernahmen, nur

---

*) Selbst Fichte kam über diesen schlechten Spiritualism und schlechten Naturalism nicht hinaus, und meinte darum, daß sich die Persönlichkeit als Endlichkeit mit Gott als dem Unendlichen nicht vertrüge, wobei er nicht einmal durch jene Definition der Kirche, welche die Persönlichkeiten in Gott, proprietates nennt, auf andre Gedanken kam.

in jener der Wahl seines Gedankens gründet, weil von diesem als dem Unwillkührlichen alle Willkühr als Bewegung aus und wieder in ihn zurück geht, so müßte der Mensch im Normalstande sich gedankenfrei zeigen, in dem Sinne, daß so, wie er den Gedanken von Gott unmittelbar und rein empfinge, er solchen eben so rein und frei von aller Selbstannehmlichkeit oder Aufhaltung durch sich fortsetzte. Welche ungehemmte Fortsetzung, Ausbreitung oder Realisirung dieses Gedankens, als etwas, das nicht sein, sondern Gottes ist, nicht nur die Abwesenheit aller Gegenwirkung sowohl in als ausser sich sowohl von Seite selbstischer Wesen als von Seite unselbstischer voraussetzt, sondern die Bereitheit und effective Gegenwart jeder positiven Hilfe hiezu von Seite beeder dieser Wesen; so wie in der freien bürgerlichen, wie religiösen Societät oder Association es nicht genügt, daß ein Mensch den andern in seiner Productivität nicht stört, sondern jeder dem andern auch positive Hilfe zu leisten, und man nicht etwa die religiöse, moralische und bürgerliche Hilflosigkeit, als Freiheit in diesem dreifachen Bezug etwa im Sinn des schlechten Liberalismus zu nehmen hat. Beim ersten unbefangnen Blick indessen, den wir auf den dermaligen Menschen werfen, zeigt er sich diesem seinem normalen Zustande keineswegs conform, viel mehr mit einer Abnormität desselben behaftet, welche jenem theils nicht entspricht, theils positiv widerspricht. Und so wie der Mensch in sich, nämlich wie seine Freiheit und Willkühr mit seiner selblosen Natur entzweit ist, und wie die zweifache Noth des Sollens und Müssens ihn drückt, plagt und quält, so zeigt sich auch die selblose Natur ausser ihm, mit ihm entzweit, und er steht in der That dieser Natur nicht minder und oft genug naturwidrig entgegen, als letztre ihm menschenwidrig entgegen steht, und dieser innre wie äussre Zwiespalt ist um so auffallender, als es eben die erweisliche ursprüngliche Bestimmung des Menschen war, einen bereits vor ihm ent-

standnen und bestandnen Zwiespalt, zwischen der Intelligenz als Willkühr und der Nichtintelligenz als Willenlosigkeit zu schlichten und zu vermitteln, somit als Repräsentant und Organ sich zu erweisen, jener höhern und absoluten Identität beeder, welche wir so eben als Nothwendigkeit bezeichneten, und über welche besondre Dignität des Menschen wir uns in der Folge öfter zu erklären Gelegenheit finden werden.

Insofern aber Zwietracht oder Entzweiung zugleich Ohnmacht ist, so begreift man, wie wir bereits in einer frühern Vorlesung bemerkten, hieraus die Hilfsbedürftigkeit des Menschen in diesem seinem dermaligen Zustande; man begreift aber auch, daß diese Hilfe sich ihm sowohl innerlich als äusserlich, sowohl geistig als natürlich erfaßbar, erweisen muß, weil das Zerwürfniß sowohl in ihm als in der Welt ausser ihm sich keineswegs auf seine moralische Natur allein beschränkt, ja auch nicht blos auf die selblose Natur in wie ausser ihm, sondern weil die Quelle des Verderbnisses selbst noch tiefer verborgen liegt, wenn selbe gleich an diese selblose Natur und zwar als materielle und durch sie mehr oder minder gebunden scheint. Denn wie man in der Welt das Vorhandenseyn intelligenter Wesen (ausser dem Menschen) neben den nicht-intelligenten zu läugnen, keinen vernünftigen Grund hat, so kann man auch den Einfluß nicht läugnen, den erstere auf den Menschen im guten wie im nichtguten Sinne ausüben, und dieser ist um so mehr des Schutzes und der Schirmung gegen diesen letztern Einfluß bedürftig, je versteckter und gleichsam verlarvter solcher sich geltend zu machen pflegt.

XVII. Vorlesung.

Indem wir bestimmter, als dieses bis dahin geschah, die Freiheit der Wahl oder der Willkühr von jener wah-

ren Freiheit und Unfreiheit des Willens unterschieden, welche als die Folge des rechten Gebrauchs oder Mißbrauchs der erstern betrachtet werden muß, gaben sich uns bereits die ersten Principien für eine Theorie des kreaturlich Guten und Bösen zur Hand, und wir machten jener flachen und verderblichen, durch einige Naturphilosophen aufgekommnen Vermengung der Individualität als Selbheit mit dem Bösen (als der Opposition des Einzelnen gegen das Gemeinsame und Eine) damit ein Ende, daß wir zeigten, daß die erste unmittelbare (angeschaffne) Individualität oder Selbheit als zwar unschuldig und unverdorben, weder fixirt gut noch böse ist, und daß sie nur gut wird durch die Vermittlung ihrer freien Wiederaufhebung in Gott, welche einen neuen Hervorgang aus letzterm (als zweite Geburt), hiemit aber die Vollendheit der Kreatur zur Folge hat, — so wie diese unmittelbare Individualität gleichfalls nur böse wird durch die selbstische Vermittlung dieser ihrer Nicht-Wiederaufhebung in Gott, d. i. durch ihre Widersetzlichkeit gegen selbe. *) Was nun diesen Act der Wahl (des sich

*) Wer diesen Urstand des Bösen durch Vermittlung nicht einsieht oder nicht zugibt, der läugnet das Böse, z. B. weil die Indier alles aus der Maja (Imagination oder unmittelbaren magischen Anschauung bei J. Böhm) als aus dem Schein (der Figur) entstehen lassen, so meint man, nicht nur Gott aus einem solchen Schein ins wahrhafte Seyn (geschichtlich) hervortreten lassen zu können, sondern man hält das erste unmittelbare Seyn der Kreatur als das unbewährte, somit auch für das unwahrhafte, täuschende, oder bereits lügenhafte Seyn derselben, so daß die Kreatur aus Gottes Hand nicht wie die Religion lehrt, unmittelbar unschuldig und gut, sondern in der That bereits nicht gut hervorging. Diese auf jene Wiederbringungslehre hinweisende Verläugnung des kreaturlich-bösen Geistes, welche das Böse als ein nothwendiges Durchgangsmedium vom Schein zum wahrhaften oder bewährten Seyn vorstellt, steht im directen Widerspruch mit der Religion, und kann auf keine Weise tolerirt werden. Die Worte Christi (daß er gekommen sey, die Werke des

wiederaufheben lassens in Gott oder des sich nicht wiederaufheben lassens) betrifft, so haben wir die Behauptung der Scholastiker hiebei in Erinnrung gebracht, gemäß welcher eine Kaussalität nicht unmittelbar, sondern mittelst ihres Ausgangs (ihrer Gründung) effectiv wird, und zwar mittelst eines dreifachen Ausgangs oder einer dreifachen (innern, äussern und beede vermittelnden) Gründung. Dem dort Gesagten füge ich nun hier noch die Bemerkung bei, daß die Scholastiker auch diese Einsicht den Platonikern verdankten. So drückt sich z. B. Proclus über das Verhältniß der Ursache zum Grunde, so wie jenes zum Verursachten, endlich über die causa sui und causa alterius, auf folgende Weise aus. „Die Einheit ist das, was zugleich Ursachliches und Geursachtes ist, und sie ist nur darum selbständig, weil sie sich selber nie verläßt, und von

---

Teufels zu zerstören) hätten nämlich dieser Vorstellung gemäß keinen Sinn, einmal weil es keinen Teufel gäbe, was der aufgeklärte Christus wohl wissen mußte, obschon es die dummen Juden nicht wußten, und dann weil er sodann nicht gekommen wäre, die Werke des Teufels, sondern diesen selber zu zerstören, nämlich den der Kreatur auf keine Weise als Schuld anzurechnenden Schein zu tilgen. — Jene Gleichsetzung des Scheins als solchen mit dem bereits täuschenden, verführerischen oder lügenhaften Schein, ist übrigens die Gleichsetzung der Sophia (in der Bedeutung der Mystik) mit der Schlange, welche Gleichsetzung dem Ophitendienst zum Grunde liegt; es ist nämlich eben die verlockende, verführende Lust oder Maja, welche die Mystiker als Schlange bezeichnen, und welche sowohl von ihrer bereits kreaturlichen Apparenz als schönes versuchendes Thier, als noch mehr von jener als häßliche Thiergestalt unterschieden werden muß, in welche jenes durch den Fluch verwandelt ward. Die Wirksamkeit dieser täuschenden Maja zeigt sich nämlich am klarsten in jenem Cyclus den der Mensch durchläuft von dem ersten androgynen Zustand, in die paradiesische Geschlechtsdifferenz, von dieser in die irdisch-thierische, und von dieser (durch den Tod) in jenen ersten androgynen Zustand zurück.

sich selber ausgehend, doch immer wieder zu sich selber sich hinwendend ist, was nicht der Fall bei der emanenten Production ist, welche ausser sich (in einem andern, von sich unterschiednen, also bereits ihm vorausgesetzten Grund als locus) und nicht in sich besteht" weshalb auch hier nicht die Identität des Wesens (Homousie) statt findet, und das Verursachte dem Ursächlichen nur ähnlich oder dessen Bild ist. Ganz dieser Darstellung des Proclus gemäß sagt auch St. Martin: En Dieu la production (l'être, l'existence) ne se détache jamais de son centre générateur, et y remonte toujours. Dieu étant l'infini, ne peut jamais sortir de lui-même; il ne peut faire un mouvement sans se rencontrer, par conséquent il ne peut s'éloigner de lui-même, par conséquent il ne peut se dévier, par conséquent ce qui se dévie, n' est pas Dieu, oder ist noch nicht des göttlichen Seyns theilhaft und in diesem, unmittelbar oder mittelbar fixirt worden. —

Wenn sich uns aber aus diesem gewonnenen Standpunkt das oder der gut Seyende überall als Erfülltheit seines Gesetzes zeigt, d. h. als Vollständigkeit der ihm gesetzten oder aufgegebnen Production (seines Daseyns, insofern es mit sein Thun ist), das Böse dagegen als jenes was sich dieser Erfüllung widersetzt, indem es eine andre Erfülltheit oder Production sich vorsetzt, mittelst einer andern Stellung eine andre Gestaltung sowohl für sich gewinnen, als ausser sich verbreiten wollte; wenn ferner das Gesetz *) eines Daseyen-

*) Es würde gut seyn, wenn unsre Moralphilosophen, indem sie immer vom Gesetze uns sprechen, uns auch das Verständniß desselben eröffneten — folgende Stelle aus J. Böhm beweiset indeß, wie weit sie in diesem Verständniß noch hinter diesem Schuhmacher stehen. „Als lange ein Ding, sagt J. B., in der Essenz bleibt, daraus es entstund, so hat's kein Gesetz; wenn es aber daraus in eine andre Qual weicht, so hangt ihm die erste Qual

den eben seine Bestimmtheit, Selbheit, Einzigkeit ist, so sehen wir, daß überall wo dieses Böse im oder ausser dem Menschen sich zeigt, diese wahrhafte (gesetzte) Selbheit, angefochten, gekränkt, entstellt und somit unfrei sich zeigen muß, wie denn auch das Wort Verkehrtheit hier die Sache trifft, indem damit eine Versetzung, Verrückung oder Metastasis bezeichnet wird; und es zeigt sich uns hiemit abermal das Unvernünftige und Unspeculative jener Vermengung des Bösen mit der Selbheit oder auch Geschaffenheit. — Für die Religionslehre folgt aber hieraus ferner, daß, wenn die Nichterfülltheit des Gesetzes als Deficit der wahren, integren Selbheit ein abnormer Zustand des Seyenden ist, man eine zweifache Nichtnormität unterscheiden muß, nämlich eine, die Erlangung dieser wahrhaften Selbheit oder Wahrhaftigkeit der letztern anstrebende, somit erfüllbar und erfülltwerden sollende Unganzheit des Seyns, und eine andre, dieser guten, weil nach dem Guten strebenden Sucht widerstrebende abnorme Sucht nach einer an-

---

an, und liegt mit der andern im Streite. Jetzt erfolgt ihm das Gesetz, daß es wieder in das eingehe, das es im Urstande war, und Eins sey, nicht Zwei; denn Ein Ding soll nur Ein Regiment führen, nicht Zwei. Der Mensch war in das Regiment der Liebe und Sanftmuth als in Gottes Wesen geschaffen, darin sollte er bleiben. Weil er sich aber hat noch ein Regiment (den Grimm) erweckt, so ist er im Streit und hat Gesetze, daß er den Grimm tödte und verlasse, und wieder in Einem Regiment sey. So denn beide Regimente in ihm mächtig wurden, und das Grimmenregiment die Liebe überwältigte: so muß er ganz im Wesen zerbrechen, und wieder aus der ersten Wurzel ausgeboren werden. Darum hat er in diesem zweifachen Wesen Gesetze, wie er sich soll geberden, und einen Willengeist erbären zum ewigen Regiment. Dieses steht in seiner Macht, er mag seinen Willen zum Grimmengeist entzünden, oder zum Liebegeist; darnach wird er in seine Welt geschieden, und scheidet sich selber.

dern gesetzwidrigen Selbheit und Production, *) welch letztre Sucht indeß nicht blos unerfüllt (wie vorerst dieses auch von der erstern Sucht gilt) sondern unerfüllbar, als Tantalische Sucht sich zeigt, und welche so wie selbe an und für sich negativ (leer) bleibt, weil sie immer leerend wirkt, sich auch nach aussen nur als solche (leerend und zehrend) kund zu geben vermag. Denn die Sucht und der alles was er erfassen mag, verschlingende Hunger des Finsterfeuers, wollen eben so gut erfüllt (in sich licht) seyn, und sich in einen Leib aufziehen, als die Sucht des sanften Licht- und Liebefeuers, so wie der Hunger und das Zehrfieber des Schwindsüchtigen eben so gut die Beleibung anstrebt als der Hunger des Gesunden, wenn schon nur die Speisung des Lichtfeuers und des gesunden Lebens es zur gedeihlichen Erfüllung bringen. — Sie sehen aber hieraus, daß wenn das Böse nicht das Product seyn kann, weil es bei ihm nimmer zum Product und immer nur zum Destruct kömmt, und wenn dieses Böse eben so wenig in der noch unerfüllten und unbestimmten Kausalität zu suchen ist, daß man, sage ich, den Ursprung dieses Bösen nur in dem Act der Begründung zu suchen hat, und zwar so, daß z. B. dieselbe Kausalität, welche durch ihren Ausgang aus sich, und durch ihren Eingang in a sich gut macht, sich durch den Eingang in b böse macht, und zwar boshaft, insofern diese Abnormität des Acts in ihr haftet. Ich weiß wohl, daß hiemit noch keine Theorie des Bösen gegeben ist, wozu auch hier nicht der Ort seyn würde, und es genügt nur hier an der Bemerkung, daß bisher weder eine solche Theorie des Bösen noch des Guten möglich war, weil man den Ternar bei jeder Gründung sowohl als bei jeder Entgründung der Selbheit nicht einsah, worüber ich

*) Man erinnert sich aus den vorgehenden Vorlesungen, daß eine Selbheit nur durch Vermittlung einer Production zu Stande kömmt.

Sie auf meine Schrift „über den positiv und negativ wordnen Geist“ verweise. —

Wenn übrigens jeder Mensch dermalen mehr oder minder mit einer falschen somit unerfüllbaren Sucht behaftet ist, so kann diese falsche, in ihm ins Leben getretne Sucht nach dem Gesagten doch nicht unmittelbar getilgt werden, sondern diese Tilgung ist nur mittelbar, d. h. durch Erweckung einer andern, d. i. der wahren Sucht möglich: (Suchet das Reich Gottes, so werdet ihr aller andern Sucht los und ledig werden). Aber diese neu erregte Sucht ist vorerst (im Zeitleben) gleichfalls nur eine solche, d. i. unerfüllt, und kann um so minder sofort auch schon erfüllt seyn, da eben ihr Unbefriedigtseyn ihr die Kraft gibt, jene falsche Sucht zu tilgen. Der Mensch tritt somit hier vorerst doch nur aus einer Nichtnormität in eine andre; so wie der Arzt den Kranken in die Kur nehmend, ihn nicht unmittelbar gesund macht, sondern vorerst mit dieser Kur, nur auf andre Weise ihn kränkt. —

Aber viele (sowohl katholische als protestantische) Religionslehrer gaben und geben vor, uns es mit der Religion leichter und bequemer machen zu können, als Gott selber; womit sie sich freilich bei der Menge bestens empfehlen. Sie versprechen uns nämlich, sowohl den Schmerz der radicalen Tilgung unsrer falschen Selbstsucht (die Blut- und Feuertaufe) uns zu ersparen, als selbst den Schmerz der zwar neu geweckten aber darum noch nicht befriedigten wahren Sucht. Sie wollen nicht zugeben, daß, falls der Mensch einmal das Gute (Gott) verlassen hat, er nothwendig, falls er wieder sich zu ihm wendet und die Welt verläßt, durch jenen Zustand hindurch gehen muß, in welchem er sich von beeden verlassen befindet. — Aber jener Richterspruch: Du sollst mit Schmerzen gebären! galt für die geistige Geburt nicht minder als für die leibliche, und Christus verheißt nur jenen die Seligkeit, welche hienieden dürsten und Leid tragen um der Gerechtigkeit willen. Ja!

selbst das sich verlassen finden am Kreuze von Gott und der Welt, ist nur die Bedingung der tiefsten Receptivität und der reichsten Erfülltheit, so wie der innigsten Verbindung mit Gott und hiemit der völligsten Subjicirung der Welt; und wenn der Prophet sagt, daß der Herr weder im Sturm, noch im Erdbeben, noch im Feuer war, sondern im stillen Säuseln, so sagt er doch hiemit eben, daß der Herr im Sturm, Erdbeben und Feuer kam!

XVIII. Vorlesung.

Jenem Satze der Alten gemäß: Deus est sphaera, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam, haben wir bisher Gott öfters die Mitte oder das Centrum, und zwar sowohl aller Dinge insgesammt, als jedes einzelnen Dings insbesondre genannt, und so richtig auch diese Definition ist, so sehr macht doch der hierüber noch allgemein herrschende Unverstand und Mißverstand eine ausführliche Erläuterung derselben nöthig.

Eine der gewöhnlichsten Mißdeutungen dieses Ausdrucks rührt nämlich von einer oberflächlichen Betrachtung der geometrischen Figur (des Kreises oder der Sphäre) her, gemäß welcher man sich Gott (den Mittelpunkt) von der Welt (dem Geschöpf) umschlossen (eingesperrt) vorstellt, und zwar so, daß beede, jener als Centrum, diese als Peripherie nur die zween constitutiven Elemente eines und desselben x wären, von welchem, als einem je ne sçai quoi oder einer Spinozistischen Indifferenz, man eigentlich nicht sagen könnte, was es wäre, indem es weder Gott noch die Kreatur wäre. — Hiernach könnte auch von einem überweltlichen, ja weltfreien Gott keine Rede seyn, und eigentlich bestünde Gott nur als von der Welt und der Kreatur in ihre Mitte genommen, da doch umgekehrt

letztere zufolge der Immanenz aller Dinge in Gott, nur als von Gott in seiner Mitte genommen bestehen.

Eine aufmerksamere Betrachtung der geometrischen Figur der Sphäre lehrt uns aber, daß das Producens (hier nicht eigentlich der Raum, als wieder eine Sphäre sondern die ubiquitas *) sich inner dem Umfang dieser in sich producirten und gesetzten Sphäre (als bestimmten Raums) gleichsam zurück zieht, und aufhebt, und somit deren Inneres wird, so wie sich dasselbe Producens hiemit zugleich sowohl im Mittelpunkt (unten) contrahirt, als oben in der Peripherie expandirt **) und somit in jene dreifache Relation mit dieser Sphäre (als seinem Product) tritt, von welcher wir öfters sprachen. Weswegen es ein ungeschicktes Thun und Bemühen ist, den Urstand und Bestand der Sphäre (z. B. der Materie durch die Expansiv- und Condensivkraft oder der Kreisbewegung des Gestirns durch die Centrifugal- und Centripetalkraft) dualistisch begreifen zu wollen, als ob der Begriff als solcher nicht nothwendig trialistisch wäre, und sich also vorzustellen, als ob diese Sphäre entweder vom Mittelpunkt aus (der doch erst durch

*) Was Kant die apriorische Anschauung des reinen Raums und der reinen Zeit nennt, ist eben die Anschauung der ubiquitas als Nichträumlichkeit und der sempiternitas als Nichtzeitlichkeit. Ich finde nur von P. Rixner (in s. Aphorismen) diese Einsicht klar ausgesprochen.

**) Ich bemerke hier, daß jede Sphäre über sich gerichtet steht, was man bei jenem Streit über die Gegenfüßler noch nicht begriff, und somit Lust zeigte, jeden zu verdammen, welcher behauptete, daß doch eigentlich nichts von der Erde in den Himmel hinauf fallen könnte. — Was übrigens den Begriff des Mittelpunkts betrifft, so hätte man selben durch jenen des sich Deckens der Figuren erläutern können, so daß der Mittelpunkt als der mittlere von drei sich deckenden Punkten, und die Mittel- oder Zentralsphäre als die mittlere von drei sich deckenden (ineinander seyenden) Sphären gedacht werden soll.

die Production selber fixirt wird) durch Explosion oder von dem Umfang durch Condension successiv entstünde — wogegen das Producens nur von der wahrhaften Mitte aus zugleich seinem Product innerlich, und an dessen beeden Gränzen ihm äusserlich sich stellt; daß schon der einfache Blick auf die Sphäre als geschloßne Figur uns jenes tria juncta in uno anschaulich macht. —

Man versteht ferner unter Mitte oder Centrum das, aus welchem alles geht, und in welches alles wieder zurück kehrt, und macht sich häufig hiebei von Gott die irrige und monströse, ursprünglich irdische Vorstellung, als ob alle von ihm ausgegangnen Wesen sofort wieder in ihn zurück sich erhüben oder sänken, und wenigst als Gottschwer wieder in ihn gravitirten. Aber auch abgesehen davon daß wo der Ausgang kein Abgang war, der Eingang kein Zugang seyn könnte, so muß bemerkt werden, daß jedes Hervorgebrachte zwar mit seinem Hervorbringer in eine Mitte der Action sich zusammen zu schliessen strebt, nicht aber zur Aufhebung seiner vom Hervorbringer durch dessen Hervorbringung unterschiednen Wesenheit, weil ja eben mit einer solchen Wesenheitsvermischung die bezweckte Einheit der Action des Producens und des Products erlöschte, oder ersteres im letztern sich nicht als Bild mit sich zusammen zu schliessen vermöchte. Soll nämlich das emanent producirende sich auch als Bild zum Subject zusammenschliessen, so muß ersteres dieses Bild heraussetzen, da aber dieses Bild (die Idea) selber wieder nur Mitte seyn kann, so muß selbes als die Mitte oder das dritte von zween andern ihm insofern untergeordneten gleichfalls herausgesetzten, hervorgehen, mit welchen es sich eben so als Subject zusammenschließt, als sich das Producens mit ihm zusammenschließt, und was in einer frühern Vorlesung von der Dreiheit des Subjects und der Einheit des Products gesagt worden ist, gilt folglich auch hier. Womit sich denn jener Irrthum (eines Wiedereingangs der Wesenheit des

emanenten Bildes in die primitive oder schaffende Wesenheit) um so klarer zeigt, und worüber ich Ihnen m. H. auch noch folgende Worte von St. Martin, als das Gesagte erläuternd, anzuführen für gut finde: Les produits de l' unité doivent éternellement en manifester et solemniser les puissances, et ils ne pourroient cesser leur oeuvre (action) sans perdre l' être, c. a. d. sans rentrer dans cette racine une dont ils sont sortis, tandis que c' est une loi universelle que tout être une fois produit, ne puisse plus rentrer dans sa source, quoique il doive toujours rester uni et comme adhérent pour que sa destination puisse s' accomplir, parceque la loi des êtres est de procéder vert leur terme *) qui est le développement et la manifestation et de ne jamais monter vers leur source géneratrice, ou ce qui est la même chose, de rester continuellement sous l' aspect de leur principe, mais de ne pouvoir jamais devoiler ce même principe, qui leur a donné l' origine. — Was St. Martin hier terme oder Ziel und Zweck der Action der Kreatur (den terminus ad quem, welcher mit dem terminus a quo zusammenfällt) und ihres Daseyns nennt, ist nämlich das sich Zusammenschliessen Gottes in ihr (als emanentem Product) zwar nicht in Seinem immanenten Wesen, sondern in seinem Bilde; und eine solche Zurückwendung der Kreatur in Gott (gleich viel

*) Für jenes Product, welches sich der ihm aufgegebnen Manifestation widersetzt, gilt darum: Fata volentem ducunt, nolentem trahunt, d. h. es dient denn doch nur, obschon gezwungen dieser Manifestation, weil Gott ein Licht ist, das nicht nur keine Finsterniß in sich eingehen läßt, sondern welches diese der Lichtmanifestation dienen macht. Exceptio firmat regulam. — Uebrigens ist der Versuch einer Creationstheorie, wenn man hierunter die Begreiflichmachung der ersten Bewegung zur Schöpfung meint, derselbe Versuch der Kreatur zurück in Gott zu steigen.

ob sie durch selbstische Erhebung oder selblose Versenkung bezweckt würde) würde keinen andern Erfolg haben, als jenen Zweck Gottes mit ihr (der Kreatur) zu vereiteln. Weswegen es begreiflich ist, daß jeder solcher Versuch von Seite der Kreatur für sie die Folge hat, daß die bezweckte Subject-Objectivirung Gottes im Bilde zwar weder in ihr, noch für sie, und doch durch sie fortgeht, weil die Verletzung des Gesetzes ausserdem jene des Gesetzgebers zur Folge haben würde, dessen absolute Unverletzbarkeit eben das ist, was man seine Gerechtigkeit nennt. Uebrigens ist an dem Irrthum eines Wiedereingangs der Geschöpfe in Gott hauptsächlich die Vermengung der zeitlichen (materialisirten) Kreatur mit der nichtzeitlichen, oder die der Zeitlichkeit derselben mit ihrer nichtzeitlichen Seynsweise, Schuld. Das in die Zeit getretne und in ihr gehaltne Wesen befindet sich nämlich ausser seiner Einheit (oder Centrumleer), folglich in einem desintegrirten Zustande und strebt natürlich in die Integrität oder Vollheit seines Daseyns zurück, deren Eintritt man aber irriger Weise für das gänzliche Untergehen dieses Wesens hält, womit also freilich jedes solches Wesen nur seiner Vernichtung entgegen strebte. Hiemit verrückt man sich aber den einzig richtigen Standpunkt in der Naturphilosophie zum Verständniß der eigentlichen Bedeutung des zeitlich-materiellen Seyns und Wirkens (des opus sex dierum), so wie man sich den religiösen Standpunkt in der Anthropologie hiemit verrückt. Wenn nämlich schon, wie wir vernahmen, jedes Product (Object) nicht um sein selbst, sondern um seines Producens willen da ist, so muß man doch von dem materiellen (zeitlichen) Product oder Wesen sagen, daß selbes unmittelbar nur erst um eines andern Products wegen da ist, zu welchem es sich wie eine Bauhütte oder Werkstätte zu dem herzustellenden Gebäude verhält, und zwar wieder nicht so, als ob dieses Gebäude erst absolut und primitiv in und aus dieser Bauhütte entstünde, sondern so daß sel-

be als Restaurations= und Reparationsanstalt jenem andern bleibenden Product dient oder dienen soll, wenn schon auch hier kein blosser Rückschritt ins Erste, sondern ein Fortschritt bezweckt wird. Nun ist der Bau zwar bleibend, wenn selber darum schon nicht Selbstzweck ist, aber die Bauhütte kann weder ersteres noch das zweite seyn. Die Materie (das Zeitliche) trägt darum par excellence den Charakter eines immer unfertigen, in und für sich nicht verständlichen, sondern zu ihrem Verständnisse aus sich hinausweisenden, somit auch eines unbewährten, aus dem bewährenden Gerichtsfeuer, welches zugleich das Geburtsfeuer des bleibenden ist, noch herausgehaltnen, — und schon Kant bemerkt in dieser Hinsicht mit Recht, daß man sich von dem anscheinenden Kreislauf dieser materiellen Natur nicht soll täuschen lassen, als ob hiemit ihr Wirken sich als ein immanentes, auf sich bezognes, folglich ewiges bezeugte, wogegen, wie Kant sich ausdrückt, „auch bei den gröbsten Täuschungen der Sinne es nicht zu verkennen sey, daß der Opferduft, den Grazien und Horen in diesem Reihentanze von den Altären der Natur aufsteigen lassen, für eine höhere Ordnung der Dinge und in eine uns jetzt noch unsichtbare Welt aufsteigen." Indem dieser Philosoph hiemit die Entwicklung, das beständige Hervor= und Emporwachsen einer immateriellen Welt aus der materiellen anerkennt, irrt er nur darin mit unsern Naturphilosophen, daß sie den Begriff des Immateriellen (Nichtzeitlichen) lediglich auf die Intelligenz und die intelligenten Wesen beschränken, und nicht einsehen, daß die Materialisirung dieser nichtintelligenten Natur lediglich nur ein modus ihres Seyns ist, und zwar eine Nichtnormalität desselben, welche durch die Abnormität oder Unnormalität der mit dieser Natur verbundnen intelligenten Wesen veranlaßt und hervorgerufen ward, und den doppelten Zweck hat, sowohl jener Unnormalität zu wehren, als zu ihrer Restauration behilflich zu seyn, für welchen Dienst des Eiteln (wie

Paulus sagt) diese Natur auch ihre eigne Integrität gleichsam als Lohn sich verdient. —

XIX. Vorlesung.

Wie wir vernahmen, so gewinnt jedes Wesen seine Mitte, wird und ist Subject, indem es gleichsam in Himmel und Erde in sich auseinander geht, um dem Product in sich Raum zu machen, und von ersterm niedersteigend von letztrer aufsteigend, von beeden also wieder in sich eingehend, in sich (in diesem Product) inne bleibt. Wenn nun aber bei der immanenten Production, und zwar bei der des Absoluten diese Momente des Ausgehens und Wiedereingehens, des Ausgegangenseyns und Inneseyns ineinander, unvermischt, unverwirrt und ungetrennt bestehen, so muß es sich doch anderst bei der emanenten Production (hier beim Hervorgang der Geschöpfe aus und in Gott) verhalten, und jener Ausgang, Eingang und Inneseyn wird hier in geschiedne Regionen als Klassen von Wesen auseinander treten; d. i. um es mit einem Worte zu sagen: In Himmel, Erde und den Menschen, in intelligente, nichtintelligente, und in göttliche, jene beeden mit Gott und so mit sich vermittelnde Wesen, welchen letztern Gott par excellence (als Bild) inwohnt, in denen er sich mit sich als im Bilde zusammenschließt, deren darum als Träger dieses Bildes Gottes, und dessen Repräsentanten sowohl die Intelligenzen als die Nichtintelligenzen bedürfen, und welche als Mitwirker Gottes (als Söhne Gottes oder Elohim) näher bei Gott stehen, als Letztre, die nur Seine Werkzeuge, und als Erstere, die seine Boten und Organe sind. —

Wir werden in der Folge von diesem Klassificationsprincip der aus Gott hervorgegangnen Wesen weitern Gebrauch machen, und nachweisen, daß die Schrift zwar häufig sich auf selbes bezieht, daß es indessen noch in kei-

nem dogmatischen Systeme als solches ausgesprochen ward, und wir begnügen uns hier dieses Princip in seiner speculativen Wurzel gleichsam gewonnen zu haben, mit ihm aber auch das Princip der Anthropologie in religiöser Hinsicht selber. Zugleich können Sie Sich aber m. H. hieraus vollends überzeugen, wie wichtig und nothwendig es für eine vorhabende Begründung der speculativen Dogmatik war, daß wir sogleich den anthropologischen Standpunkt für selbe faßten.

Wenn sowohl bei der immanenten als emanenten Production und also Subjectivirung das Product als Mittel unter dem Producens als Zweck steht, so verhält sich dieses nicht anderst für den Fall, den wir hier betrachten, nämlich für jene göttlichen Wesen, welche wie der Mensch Gott dienen sollen, um mit und in ihnen, sich mit sich als Bild zusammen zu schliessen. Der Mensch soll nämlich Gott nicht hindern, sich seiner (des Menschen) zur Vermittlung seines (Gottes) descensus und ascensus zu bedienen; er soll das Niedersteigen des Himmels in und durch sich zur Erde, so wie das mit ihren Kräften sich Erheben der Letztern in den Himmel, als das Auf- und Absteigen der Engel auf jener Leiter Gottes, die Jacob im Traume sah, nicht hemmen, indem er etwa beede (welche eben die Elemente zum Bilde Gottes in den Menschen bringen müssen, so wie Erhabenheit und Demuth die Elemente der Liebe sind) auf sich selber beziehen, in seine eigne Selbheit beschliessen wollend, von ihrem Kreislauf sie ablenkt, aus diesen heraussetzt und so die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhält. Denn nur durch freie Aufgabe seiner Selbheit oder durch freies Gewähren-Lassen des schöpferischen Thuns der absoluten Selbheit, in und durch sich, wie mit sich, dient der Mensch der sich Subjectivirung Gottes im Abbild, oder drin sich spiegeln (admiriren oder miriren), und nur als Träger dieses Bildes Gottes wird er der absoluten Selbheit des Urbildes theilhaft, und wird Beiwort des Selbstlauters. —

Was ich Ihnen m. H. hiemit aus der Lehre des Subjects oder der Subjectivirung, diese geschehe immanent, oder emanent im wesenhaft oder spontan gewordnen Abbilde, vortrug, kann Sie bereits befähigen, größtentheils das zu verstehen und zu würdigen, was die Mystiker d. h. die speculativen Theologen, vorzüglich des Mittelalters, vom Bilde Gottes im Menschen lehrten, und kann Sie überzeugen, wie unspeculativ und ohne Tiefe, mit wenigen Ausnahmen dagegen alles ist, was uns die Theologen in neuern Zeiten über diesen Fundamentalbegriff der Religion zu sagen wissen.

So werden Sie z. B. begreifen, daß jene Mystiker mit Recht behaupten, daß die Form welcher Gott unmittelbar als gleichsam seinen Lichtleib in der Kreatur inwohnt, und deren Geburt und Erhaltung diese Inwohnung bedingt, so wie ihre Verletzung selbe stört u. s. f. nur durch einen Subjectionsact von Seite der Kreatur zu Stande kömmt, oder daß letzte zurücktreten (schweigen) muß, falls das Gottesbild (Idea) in ihr und durch sie hervortreten, hervorleuchten und sich aussprechen soll. Sie werden ferner begreifen, warum J. Böhm behauptet, daß das Aufgehen dieses Gottesbildes (der Sophia oder himmlischen Jungfrau, wie er selbes nennt) im Menschen eine Scheidung *) voraussetzt, d. h. ein sich vertiefen und occulti-

*) Nach J. B. geschieht diese Scheidung in der Entzündung des Willens zum Geist, nämlich durch jene Explosion und Aufgang des Feuerblitzes, womit die Finsterregion mit Schrecken zu sich selber kömmt, wie die Lichtregion mit freudiger Bewunderung. Freilich ist es aber nur der in jene Finster- oder Wurzelregion eintretende kreaturliche Geist, in welchem dieser Schrecken manifest oder sensibel wird. Das Licht erfüllt sich nur damit, daß es die Finsterniß (schreckend) immer leer hält, so wie wenn letzte voll wird, das Licht erlischt oder leer wird; wie wir dieses an jedem Entstehen und Vergehen der finstern oder finstermachenden Wölle gewahren. Was aber von der Erfüllung des Auges gilt,

ren, welchem ein Aufsteigen als Erhobenwerden entspricht, so daß folglich die Kreatur sich nicht mit ihrem ganzen Stock, wie sich J. B. ausdrück, d. i. mit ihrer ganzen Natur in die Gottheit zu erheben vermag, sondern nur mit ihrem Willengeist (Odem), und daß nur dieser Odem, von der Kreatur in Gott, von Gott wieder in die Krea-

---

das gilt auch von jener des Ohrs u. s. f. — Diese Untrennbarkeit und Wechselseitiges Bedingtseyn des negativen und positiven Thuns, des Aufhebens und Setzens, des Leerens, Zehrens und Füllens oder Gebärens u. s. f. hat übrigens J. Böhm in seiner Feuer- und Licht-Theorie befriedigend nachgewiesen. In Bezug auf den hier aufgestellten Fundamental-Begriff einer innern Scheidung oder Unterscheidung jedes Lebendigen als seine Vollendtheit bedingend, kann Folgendes vorläufig zur Erläuterung dienen. Wenn Gott ewig in seine Natur sich fassend, sich ewig durch sie hindurch in seine Vollendung führt, als sui compos und sibi sufficiens sich affirmirend, und wenn also in Gott selber eine solche Unterscheidung als ascensus und descensus anerkannt werden muß, so wird wohl dasselbe suo modo auch für die aus jener göttlichen ewigen Natur unmittelbar entstehende Kreatur gelten, und diese wird gleichfalls ihre Vollendung nur mittelst ihrer Durch- und Ausführung aus ihrer eigenen Natur erlangen. Da nun aber die Kreatur sich nicht selber aus ihrer Natur führen, sondern nur von Gott sich aus dieser aus- und durchführen lassen kann, so wird sie auch von dieser ihrer unmittelbaren Naturselbheit als der Unverbürgtheit ihres vollendeten Seyns nicht befreit, oder der Wurzel ihres Seyns ohne Gefahr ihres Rückfalls in selbe nicht für immer enthoben sich befinden, falls sie nicht frei ihrem Durchführer sich läßt, oder dem sie in die kreaturlich nachbildende Geburt seines Sohns einführenden Vaterwillen frei sich übergibt, und in diesen Willen mit ihrem Willen sinkend ihrer Natur fixirt enthoben wird. „Wer sich in und gegen Gott demüthigt, wird seiner Natur enthoben, naturfrei und naturmächtig werden." — Da übrigens die Kreatur des Imperativs dieser Durchführung zu ihrer Vollendung und eignen Naturbefreiung als eines Stachels doch nie los wird, so wird sie in diesem Zustande der Unversöhntheit (der Sohnlosigkeit, oder des Zorns, in dem, wie Paulus sagt, alle Kreatur sich be-

tur eingeht, als Geist den sie athmet. *) Wobei ich Sie m. H. auf die ursprüngliche Bedeutung des Worts: Geist aufmerksam mache, sowohl was die Unfaßlichkeit (Unaufhaltbarkeit oder Unsperrbarkeit) desselben als Substanz, als was dessen in sich (immanent) wie aus sich (emanent) sich äusserndes Spiriren, aus- und eingehen, oder aus- und einathmen betrifft. Unter Geist versteht man nämlich eine Substanz die nicht gefaßt werden kann, falls sie nicht frei sich selber zu fassen gibt, exponirt, oder ihre Subject-Objectivität gleichsam öffnend aufhebt und suspendirt. Wenn man darum Gott den absoluten Geist heißt, so denkt man sich ihn als die absolut allbefassende, absolut unfaßliche Substanz; in welchem Sinne auch der Psalmist sagt: „Du lässest aus deinen Odem, und sie (die Kreaturen) entstehen, du ziehst deinen Odem zurück und sie vergehen." — So gibt sich auch die Luft, dem athmenden Feuer durch ihre Remission zwar zu fassen, aber im Feuer ihr intenseres Kraftmoment wieder gewinnend, geht sie mit dieser gewonnenen Kraftbeute, als unfaßlich von demselben Feuer wieder aus, und gewinnt ihre Unfaßlichkeit vom Feuer, oder ihre Unentzündbarkeit von ihm, und umgekehrt die diese

---

findet, falls sie ihr in der Natur entstandnes Leben in dieser fixirt und die erste Flüssigkeit ihrer Natur durch den Fall eingebüßt hat), sich unselig und in Zwietracht, ihrer eignen Naturwidrigkeit und Geistwidrigkeit ihres Ichs und Nichtichts, sich befinden. — Denn zum Begriffe der realen Freiheit gehört doch auch (mit Erlaubniß unsrer Moralisten) die Naturfreiheit, welche nicht Naturlosigkeit ist, sondern Besitznahme der Natur, weil die Naturfreiheit des Geistes auf seine Natur zurückwirkt, diese zur verklärten Leiblichkeit vollendend und hiemit aus der Unruhe ihrer sechs Tagewerke (Gestalten) in die Ruhe (den Sabath) einführend. Gloria spiritus, salus naturae u. u.

*) Eben so sinnreich als zart nennt Bernhard den Odem (das durch wechselseitige Spiration entstandne agens) den Kuß der Spirirenden.

Entzündung des Feuers besänftigende Macht, eben nur durch diesen Eingang und Durchgang durchs Feuer, und so gewinnt im Organismus jedes Glied seine Selbheit nur dadurch, daß es diese den übrigen Gliedern gibt, und nur für andre seyend ist es für sich, so wie es gegen alle andre seyend, alle andre gegen sich hat, und also mittelbar gegen sich ist. Weswegen J. B. sagt, daß der Wille sich in sich entzündend, im Feuer zum Geist zur Bestimmtheit oder Gestalt sich erhebt, welcher ein= und ausgehend, sich und sein Feuer hiemit kreisend erhält. — Eine ähnliche Scheidung unsers Wesens, als die so eben als den Aufgang des Bildes Gottes in uns bedingend bemerkte, gewahren wir übrigens in jeder Himmelfahrt der Liebe in uns, welche gleichfalls nicht anderst als durch eine Präcipitation, oder Occultation, somit durch ein Niederhalten des natürlichen Elements, (durch das zum Schweigen bringender irdischen Begierde) zu Stande kömmt, und ehe diese Präcipitation des selbsüchtigen Princips, und gleichsam Destillation des lautern Spiritus aus ihm, noch nicht geschehen ist, sind weder Liebe noch Freundschaft bleibend, kräftig, und wahrhaft. Wird darum diese Scheidung von der Kreatur gehemmt, so kann auch jenes Aufsteigen in ihr nicht erfolgen; wer sich selber nicht erniedrigt (vertieft oder demüthigt) kann nicht erhoben werden, wer sich nicht leeren läßt, kann nicht erfüllt werden, die göttliche Idea kann in einer solchen Kreatur nicht zur kreaturlichen vollen Manifestation oder Realisirung kommen, und sie muß dagegen in die nichtkreaturliche Stille zurück gehen, und stumm und wirklos, gleich einer verblichenen Figur in dieser Kreatur stehen bleiben. Da aber die Kreatur diesen nun leer in ihr stehenden Thron weder zu vertilgen, noch mit ihrem oder einer andern Kreatur=Bild (als Götzenbild) standhaft zu besetzen vermag, so muß es in diesem Tantalischen Bestreben zum Widerspruch ihrer Subjectivität und Objectivität kommen. Eine solche Kreatur wird sohin Mitte= oder Gott=

leer, und zwar nicht nur Mitte- oder Centrumleer, sondern Mitte- oder Gottflüchtig werden, und aus der lichten und erleuchtenden, aus der erfüllten und erfüllenden, aus der reichen und bereichernden, aus der leichten und leichtmachenden Existenzweise wird sie in die finstere und verfinsternde, in die leere und leerende, in die arme und beraubende, in die schwere und belastende fallen. — Weswegen man auch nur von dem Lichtgeist sagen kann, daß er naturfrei und naturbefreiend ist, nicht aber von dem Finstergeist, welcher der Macht der Natur anheimfällt, und welche sich gegen ihn als geistwidrig, wie er gegen sie als naturwidrig erzeigt.

XX. Vorlesung.

Der Ihnen m. H. in den letzten Vorlesungen aufgestellte Begriff von Gott, als der sowohl immanent als emanent im Abbilde sich subjectivirenden Mitte sowohl sein selbst, als alles dessen was von ihm ausgegangen, in ihm befaßt, und zwar in seiner Unterschiedenheit sowohl als in seiner Nichtunterschiedenheit zugleich in ihm befaßt bleibt, — dieser Begriff, sage ich, wirft ein neues Licht auf die Lehre von der Einheit Gottes, und zwar nicht als abstracte Einheit (als summarischer Collectivbegriff aller Geschöpfe *)

*) Was jeder von Vielen nicht hat, die Autorität, das haben sie auch alle zusammen nicht, wenn sie auch noch so ernsthaft sich als constituirt erklären; und was kein Geschöpf in sich hat (das Schöpferische) das haben sie auch alle zusammen nicht. So sagt z. B. der Atheist Dupuis (origine de tous les Cultes, Vorrede) „Tout ce qui ne porte pas le caractère d'être improduit et indestructible, et d'agent éternel, souverain, n'a jamais pu être pris pour divinité" — und gleich darauf ist ihm das univers als collection de toutes les créatures

sondern als absoluter Einzigkeit, Alleinigkeit oder Individualität. Der unus (die Monas) manifestirt sich nur als unicus, und die Gemeinschaft oder Gemeinsamkeit aller Einzelnen als solcher würde keinen Sinn haben, falls man sie nur abstract, und nicht in der Identität oder Einzigkeit des sie einenden faßte, was ja suo sensu schon für jede Gattungs-Einheit gilt, wenn es schon gewiß ist, daß die zeugende Monas sich nur mittelst der Sondrung als gleichsam Gliedrung mit dem Einzelnen als gleichfalls concreten, mit sich im Bilde zusammenschließt. Diese Anerkenntniß Gottes als des absolut Einzigen und eben darum allein Einigenden ist übrigens so unzerstörbar im Menschen, daß alle Systeme, Lehren und Meinungen über die Natur und Ursachen der Dinge, selbst die ungereimtesten nicht ausgenommen, dieser Einheit Anerkenntniß voraussetzen, was auch schon das Wort: Universum sagt; so daß es keine Lehre gab, gibt und geben wird, selbst die des Atheismus nicht ausgenommen, welche diese erstaunenswerthe Einheit aus dem Gesicht verloren hätte oder verlieren könnte. Die erhabnen Lehren der Alten über die Monas sind bekannt, und so bewieß z. B. Proclus, daß, falls alles Seyende (unmittelbar oder mittelbar) nicht von einer, und alleinigen oder derselben Ursache ausginge und in ihr bestünde, kein Seyendes eine Ursache hätte, folglich auch in seiner Sphäre selbst wieder nur Sache oder verursacht und nicht ursachend seyn könnte, diese Pseudoursachen müßten sich haltlos im Kreise als gleichsam im Wahnsinn bewegen, oder vielmehr ineinander stürzen, es stünde nirgend eine

---

dieser Gott. Wenn man übrigens sagt, daß nur Gott wahrhaft ist, so will man hiemit nur sagen, daß alle Kreatur nur dadurch ist, daß sie von Gott seyn gemacht wird. Der Pantheist oder Spinozist vermengt aber dieses hervorbringende Seyn mit dem hervorgebrachten, indem er Letzters läugnet, und hiemit eben den Mangel seiner speculativen Einsicht bezeugt.

Präexistenz fest, weil doch nur das Unbewegliche bewegend oder Bewegung ertheilend ist, nur das Unveränderliche verändernd, und die selbst aus der Ewigkeit herausgehaltne Zeit doch nur aus jener begriffen werden kann. Hiemit aber, sagt Proclus, bestünde keine Ordnung und keine Wissenschaft oder Gewißheit, weil das Wissen einer Sache das Schauen ihrer Ursache ist (per causas scire), und von einem abstract gefaßten, z. B. einem nicht allbestimmten Endlichen keine Wissenschaft möglich ist, wie man den Bruch nur durch die Einheit kennt. — Das Erkannte und Anerkannte ist darum immer ein Bestimmtes, und der Allbestimmende oder Gott ist darum an und für sich der Bestimmteste, und nicht etwa die Indifferenz, oder die Mutterlauge aller Gebilde die aus ihm hervortreten und wieder in ihn zerfliessen. Nach welcher monströsen Vorstellung Gott nicht nur einer Geschichte unterläge, sondern einer nie sich vollendenden Geschichte, indem er eigentlich nie und nimmer fertig würde, so wie nach Kants Vorstellung der Mensch nur darum unsterblich ist, weil er gleichfalls nie fertig wird, oder nie zu dem seinem Gesetze entsprechenden Daseyn gelangt.

Derselbe Proclus weiset ferner die Identität des absolut Einen mit dem absolut Guten damit nach, weil alles Gute das Einigende dessen ist, was seiner eignen Güte und Einheit theilhaft wird. Alle Einung ist nämlich als Ergänzung, Vollendtheit und Integrität oder Erfülltheit des Gesetzes ein Gutes, und der Begriff des Einen fällt somit mit jenem des Guten, der Begriff des Einigenden mit jenem des Gütigen zusammen, wie in der deutschen Sprache das Wort gut und gottig (einzig) dieselbe Bedeutung hat. Wenn aber Proclus hiebei bemerkt, daß das Eine und Gute die Wesenheit jedes Einzelnen zusammenhält, wogegen die Zerstreuung selbes aus dieser Wesenheit heraussetzt, so faßt er den Begriff der Substantialität doch nur nach der einen Seite derselben, nämlich nach jener ih-

rer Nichtzerstreutheit, Nichtgleichgiltigkeit oder Nichtgetrenntheit, nicht aber zugleich nach der andern Seite, oder nach ihrer Nichtconfundirtheit, Nichtverwirrtheit oder Nichtgegliedertheit. Wie nämlich das Expansive in seiner Dissemination oder Zerstreutheit kraftlos ist, weil es nichts hat, in dem es seine Expansion bethätigen kann, so ist das Condensive in seinem Collapsus gleichfalls kraftlos, weil es nichts in sich hat, gegen welches es seine condensirende und enthaltende Kraft erweisen kann; und dieses gilt sowohl für den Fall, wo sich beede feindlich einander verwickelnd hemmen, als wo sie sich freundlich einander entwickelt unterstützen. Die Weite, sagt J. Böhm, sucht die Enge, wie diese die Weite, das Leere will voll seyn oder aufgehoben, und das Volle leer oder aufhebend, und der von der Einheit in beeden zugleich geweckte Widerspruch ihres abstracten Seyns treibt sie beede zueinander und ineinander, wodurch allein dieser doppelte Widerspruch aufgehoben wird. — Woraus Sie m. H., um es hier im Vorbeigehen zu bemerken, sowohl die abstracte Natur des nicht erfüllten Verlangens (als eines erweckten Widerspruchs) einsehen können, als auch die Polarität desselben, oder seine dualistische Natur, als attractio oder actio in distans. Wenn schon dieser Gegensatz kein gleichartiger ist (Gleichartiges aggregirt sich blos und eint sich nicht *), wie denn die deutsche Sprache diese Ungleichheit damit bezeichnet, daß sie das active männliche Verlangen, die Begierde, das passive weibliche Verlangen, das Sehnen nennt; unter erstrer den Trieb verstehend ausser allem zu seyn und al-

---

*) Es ist darum sonderbar, daß man in der Lehre von der Identität des Subjects und Objects das fieri vom esse trennt, oder den Proceß des Identificirens, Einens oder Ausgleichens, als ein nur vorübergehendes Mittel betrachtet, da doch diese Identität sofort verschwände, so wie der Ausgleichungsact gehemmt würde, oder müssig stille stünde.

les in seiner Macht subjicirt (aufgehoben) zu halten, unter letzterm den Trieb in allem zu seyn und sich allem zu subjiciren oder zu geben. Mater, materia. Nun entzündet sich aber eben der Wille, wie J. Böhm nachwieß, durch dieses active und passive Verlangen, in ihrer Conjunction, zum Geist, und es gereicht eben nicht zum Ruhme der Philosophie, daß sie die Erkenntniß dieses Pneumagonischen Processes nach seinen von jenem Denker bereits angegebnen Hauptmomenten, sich noch nicht eigen gemacht hat.

XXI. Vorlesung.

Wenn Sie m. H. aus meinen bisherigen Vorträgen über die Religionswissenschaft, wie ich hoffe, bereits zur klaren Einsicht gelangt sind dessen, was selbe eigentlich noch nicht ist, wohl aber werden kann und soll, so halte ich es für gut, ehe ich in meinem gegenwärtigen Vortrage des propädevtischen Theils der speculativen Dogmatik mich zur Betrachtung des Verhaltens des Menschen zur Welt wende, Ihre Aufmerksamkeit vorläufig auf zween, minder als es seyn sollte, beachtete Quellen der seit geraumer Zeit unläugbar in dieser Wissenschaft eingetretnen Stockung zu wenden; welche nach meiner Ueberzeugung in der Nichtbeachtung der mit dem Namen der Mystik bezeichneten Leistungen und Aufstrebungen der Speculation in Deutschland, besonders im 14. und 15. Jahrhundert zu finden sind, so wie darin, daß man zu wenig der Religionswissenschaft oder wie man will der Mystik nachforschte, wie selbe bereits bei den Juden bestund. Ich finde nun um so minder nöthig über die erste dieser zween Ursachen des Verfalls der speculativen Theologie mich hier zu erklären, als es eben mein Beruf und mein Thun ist, die vergeßnen und

verkannten Leistungen dieser frühern Speculation wieder in die Philosophie einzuführen, wie ich denn überzeugt bin, daß gerade diese Verkennung, Nichtachtung, ja Unterdrückung des freien Aufschwungs der Speculation an der Kirchenspaltung wenigst großen Theils Schuld war. — Ich will hier also blos einige Betrachtungen über jene zweite Quelle der dermaligen Verflachung in der Religionswissenschaft Ihrem weitern Nachdenken anheimstellen:

Die Religionswissenschaft sollte sich aus dem Judenthum frei, wie die Blüthe aus der Knospe in das Christenthum entfalten; wie denn auch Christus dieser Wissenschaft der Juden Zeugniß gibt, indem er zum samaritischen Weibe sagt: „Ihr (Nicht-Juden) wisset nicht, was ihr anbetet, wir (Juden) wissen aber was wir anbeten, denn das Heil kömmt von den Juden" — so wie Christus sagt, daß er nicht kam das Gesetz (die Schrift) aufzuheben, sondern zu erfüllen oder zu entwickeln. Diese freie Entwicklung der Wissenschaft würde auch beim Eintritt des Christenthums erfolgt seyn, falls die Juden dem Geiste ihres Gesetzes treu geblieben, selben auch in ihrer Intelligenz hätten frei gewähren lassen, wovon aber bekanntlich das Gegentheil geschah. Diese Verfinstrung, Geistlosigkeit und Verstocktheit der jüdischen Nation wirkte aber nicht nur hemmend auf die Erleuchtung aller übrigen Nationen zurück, sondern diese schädliche Rückwirkung besteht zum Theil noch. — Wenn und weil nämlich diese Nation vor allen dazu berufen war, die geistige Leuchte und Stütze aller andern Nationen zu seyn, so mußte die Verfinstrung bei Letztern in demselben Verhältnisse zunehmen, in welchem die jüdische Nation ihrer Sendung untreu ward. Wenn nun schon die Beschlüsse des Schöpfers unabänderlich sind, und sein Gesetz durch und gegen jene fortgeht, mit und für welche selbes hatte fortgehen wollen, und wenn Gott schon die Kräfte und das Licht seines Geistes andern Nationen vertraute, so könnte doch der offenbare Erfolg nicht

mehr jener seyn, welcher er geworden seyn würde, falls die Ausführung der göttlichen Beschlüsse in der Ersten Hand geblieben wäre, wie denn auch die Manifestationen des Geistes, deren die Juden gewürdigt worden sind, bei keiner von all' jenen Nationen wieder zum Vorschein kamen, welche statt ihnen in die Rechte des geistigen Kultus eintraten. — Im Gegentheil nachdem auch diese Nationen, eine um die andre, das ihnen anvertraute Heiligthum und den ihnen zur organischen Pflege anvertrauten Saamen, gleichfalls theils durch Nichtgebrauch theils durch Mißbrauch verwahrloseten, so haben auch sie sich mit denselben Gebrechen und Verbrechen beladen, als die Juden, und so müssen wir ohne Zweifel als ein Zeichen der Gottesferne in neuern Zeiten es anerkennen, daß gleichsam mitten in einer eingetretnen Sündfluth theils frivolen und niedrigen, theils verbrecherischen Wissens, die Wissenschaft von Gott und seinem Kultus bei den sich so nennenden christlichen Völkern völlig sich verflachte, welche Verflachung und Verfinsterung einerseits dem einfältigen Aberglauben, andrerseits dem frechen und rohen Unglauben förderlich ward. Wie ferner die Juden die Geistigkeit ihres Kultus völlig aus dem Gesichte verloren habend, denjenigen verkannten, welcher kam um dieses Geistesgesetz vor ihnen und für sie, durch sie aber für alle übrigen Nationen zu erfüllen, und wie sie darum, anstatt in der wahrhaftesten Bedeutung des Worts die Leuchte aller Völker zu werden, sich nur zur finstern Belegung des Lichtspiegels machten, der nun von ihnen aus doch in die Welt strahlte, — so haben auch hierin die sich so nennenden Christen, an welche die Sendung der Juden überging, diesen wenig vorzuwerfen. Viele nämlich, welche sich der Macht der Idee (der Mystik im wahren Sinne des Worts) auch in unsrer Zeit in demselben Verhältnisse verschliessen, in welchem man ihnen dieses Licht nahe bringt, muß man die Juden des neuen Testaments nennen, weil sie gleichfalls anstatt dieses Licht activ zu verbreiten, und somit der

activen Assistenz desselben Zeugniß zu geben, nur mit dem passiven und negativen Theil ihres Berufs sich begnügen zu dürfen vermeinen, auf jene vis inertiae trotzend, deren sie sich indeß, da sie nicht Menschenwerk ist, wenigst auch nicht zu rühmen haben. — Und es kann den Beobachter nur leid thun zu bemerken, daß noch immer wenig genug von der Einsicht verspürt wird, daß der Mißbrauch der Intelligenz von Seite der Gegner der Religion, hauptsächlich nur im Nichtgebrauch derselben von Seite ihrer berufenen Vertheidiger seine Stärke findet, und daß die Speculation nur in demselben Verhältnisse irreligiös geworden ist, in welchem die Religionslehre unspeculativ oder geistlos ward. —

Da nun aber, wie wir vernahmen, die christliche Religionswissenschaft sich nicht, wie sie hätte sollen, aus und an der Wissenschaft und Tradition der Juden frei entwickeln konnte, welche letztre sich frühe, neidisch und feindlich gegen erstere verschloß, und mysticirte, so mußte sich freilich die Speculation der Christen an jene der Heiden wenden, wie es denn nachdenklich ist, daß besonders an der griechischen Philosophie diese Entwicklung geschah, wie z. B. ohne den Schriften eines Neuplatonikers, welche unter dem Namen jener des Dyonis von Aeropagita bekannt sind, kein Scotus Erigena, kein Thomas Aquin ꝛc. gelehrt haben würden. — Begreiflich ist es nun, daß hiemit die Aufmerksamkeit von den jüdischen Quellen der Religionswissenschaft immer mehr abgelenkt ward, und letztere endlich ganz in Vergessenheit kamen, obschon die Schriften des alten Bundes auf die Existenz dieser Quellen beständig hinweisen, zum Beispiel auf den Begriff des Messias oder Christs, der nicht etwa erst mit dem Eintritt des Christenthums selber entstund, dessen Ursprung aber noch minder in dem Heidenthum zu suchen ist, obschon Reflexe von ihm auch in den heidnischen Mythen, als Abkömmlinge Einer gemeinsamen Familien- und Patrimoniallehre, zu finden sind. — Man darf übrigens nicht befürchten, daß wenn

auch hier der Occident sich wieder zum Orient in den neuesten Zeiten zurück wandte, daß, sage ich, unsre Religionswissenschaft durch dieses Eindringen in die Grabmonumente der Vorwelt selbst sich wieder versteinern dürfte, da sie im Gegentheil das seit lange an den Ufern des Zeit- und Lebensstroms gleichsam abgesetzt Bliebene, wieder in selben aufnehmend, nur ein neues Moment ihrer Kräftigkeit und Lebendigkeit gewinnen wird.

Zusätze, die dem Verleger nach geschehenem Abdruck der ersten Bogen zugekommen sind.

2. Vorlesung. Seite 16. Zu den Worten: daß es die Pflicht des Religionslehrers ist, auf dem Standpunkt der Vernunft oder der Wissenschaft selbst diese Unvernünftigkeit des Antireligiösen zu erweisen, die Anmerkung:

Wie das Uebernatürliche nicht unnatürlich oder naturwidrig sondern naturvollendend ist, so ist das Uebervernünftige das die Vernunft der Kreatur vollendende, und wie Gott (nach Taulers Ausdruck) nicht ein Zerstörer, sondern ein Vollender der Natur ist, so ist er nicht ein Zerstörer, sondern ein Vollender der Vernunft der Kreatur.

4. Vorlesung. Seite 25. Zu den Worten: protestiren ex officio gegen jeden Versuch einer Verdrängung, Beengung und Vermengung, folglich auch Trennung:

Denn die Vermengung (Indifferenz) ist so gut eine Desunion als die Trennung im engern Sinne.

— — Seite 29. Zu der Stelle: welche Christus den Saducäern ꝛc. daß sie alle Gott leben:

Wenn man nach einem Beweise unsrer Fortdauer nach dem irdischen Tode fragt, so ist gewiß dieser von Christus gegebne der einzig mögliche, und doch blieb gerade dieser bis itzt der einzig verkannte.

10. Vorlesung. Seite 54. Zur Stelle: Womit denn aber freilich das Hauptproblem der Naturphilosophie eludirt ꝛc. als das Wiedervergehen der Materialisirung der nicht-intelligenten Natur zu erklären:

J. Böhm unterscheidet in diesem Sinne das Eine Element und Leiblichkeit von den vier Elementen und der Materie als dem vergänglichen Wesen dieser Welt, wie selbe Paulus nennt, und er sagt, daß diese letztere Leiblichkeit die erstere in Unfreiheit hält, worauf die Volatilität der Natur oder ihre Zeitflüchtigkeit beruht. Auch unterscheidet St. Martin das sensible immateriel oder superieur vom sensible materiel. Aber unsre Naturphilosophen verstunden weder den einen noch den andern dieser Schriftsteller, so wie auch unsre neuern Spiritualisten so wenig von einer immateriellen Leiblichkeit verstehen, daß sie unter dem corpus spirituale (Corinth. I, 15. 44.) sich wohl gar einen rational gewordnen oder denkenden Leib vorstellen.

Am Ende der 4ten Anmerkung in der eilften Vorlesung, Seite 63, zu den Worten: der Unzersetzbarkeit zusammenfallen:

Für jenen aufmerksamen Leser, welcher den hier aufgestellten neuen und richtigen Begriff der Zusammengesetztheit (als identisch mit jenem der Desintegrität) mit unserm in der 9ten Vorlesung gegebnen Begriff der Production (als Conservation des Products oder Producirens) bereit in Verbindung zu bringen wußte, dient übrigens Folgendes vorläufig zur Orientirung. — Das Entstehen und Bestehen einer Begierde, Verlangens oder Wollens als einer Bewegung und Nichtruhe läßt sich nur durch das Entstehen und Bestehen einer Desintegrität, Unganzheit, und insofern Versetztheit und Zusammengesetztheit (Theilung) begreifen, so wie deren Erfüllung nur durch die Wiederaufhebung letztrer, als Integration, Ganzheit und Einfachheit. Wo also die Befriedigung oder Erfüllung des Verlangens (der Genuß) beständig seyn soll, da muß beedes (die Desintegration wie die Integration) beständig als Proceß, sich ausgleichend fortgehen, in sich somit kreisend zurück gehen, als Coincidenz der Ruhe und Nichtruhe, d. i. als ruhige Bewegung (motus in loco (natali) placidus — gratus in otio labor). Nicht also, als ob es im gesunden Leben zu einer wirklichen Krankheit oder auch nur zur Erzeugung eines Krankheits-Keims oder Anlage käme, und als ob das gesunde Leben immer arzneien weil immer kränkeln müßte, (was zwar allerdings vom Leben der Materie gilt, von dem Haller sagt: Ideo morimur quia vivimus!) sondern weil jede Production oder

vielmehr jede Conservation eines Products nur als vermittelnd oder ausgleichend die Desintegration und Reintegration (Ausgang und Eingang) des Producens begriffen werden kann. So öffnet sich die absolute Einheit (Monas, Ensoph) und hebt sich auf mit der Entfaltung des Ternars in sich, und restituirt sich eben wieder mittelst dieses Ternars, und so hat alle Production und Manifestation (immanente wie emanente) denselben Sinn und Zweck derselben freien und ungehemmten Circulation des Ausgangs und Eingangs, der Desintegration und Reintegration als des wechselseitigen Liebeopfers des Producens und Products des Genitor und Genitus. — Was aber freilich nur vom ewigen (bleibenden) Product und Conservat gilt, weil das zeitliche Product als solches und blos für sich betrachtet, umgekehrt in seinem Entstehen wie Bestehen nur als eine Suspension jener Ausgleichung (der Desintegration und Reintegration) des Producens mittelst seines Products begriffen werden kann. Man kann darum auch sagen, daß jedes zeitliche Wesen (dessen Bewegung die unruhige ist, als motus extra locum turbidus) mit einem Deficit (Banqrutt) untergeht, weswegen auch der Tod eine Zeitschuld heißt, weil Debet und Credit gegen den Producens sich hier nicht ausgleicht. Dieses Untergehen des Zeitwesens ist aber doch nur eine Verwandlung, nämlich eine zwar radicale Veränderung des Products, bei welcher das Producens seine Rechnung findet, und bei welcher es darum bleibt, ad Hebraeos 12, 27. — Was es übrigens mit jener Zeitschuld für eine Bewandniß hat, das sprach am richtigsten bereits Meister E c k a r t aus, indem er sagte: „Daß alle Kreatur (in ihrem Normalstreben) immer darnach jagt und treibt, daß sie (Gott, dem Vater) einen Sohn gebäre" welchen Sohn sie ihm aber (in der Zeit) schuldig bleibt.

Gedruckt mit Aschendorffschen Schriften.

Baader, Franz <<von>>,

Vorlesungen über speculative Dogmatik

Bd.: 2

Stuttgard [u.a.] 1830

Ph.pr. 50 h-1/3

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10039748-7